من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

صحيح البخاري

قد شرع الطبع باهتمام مظفر علي في المطبع الاحمدي سنة ١٢٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى صحت كلمته الباقية راسخة الاساس
شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد من مشكاة السنة اقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح بحجاج الاراء الجلي اعتضاد
اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادمت بحار العلوم والهدى متلاطم امواجها ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على
من ارسله بساطع الحجة مبشرا ونذيرا وجعله بواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للناس بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا
منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان وتوسم في تعرف مباحثه
كرمه الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول
اسنى ذريعة الى الوصول الى مدارك المحصول لمن يتمسك في احكام الشرع قبول القبول واعزها تحقيقا لما هو الحق عند العقول وان كتاب
التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والحبر المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول
صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط ومطول ولنصاب كامل من خزائن كل منتخب كاف
بحر محيط مستصفى كل وجيز وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وجوهها ونهاية
في تحصيل معاني الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلك منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق
مع ترصيف زيادات ما استهدى اليها الافكار وتلطيف نكات ما فتق بمثلها اذان اولي الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وسار كا
لامثال في الامصار ونال في الافاق حظا وافرا من الاشتهار واشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت [illegible] نحو
باوراد النهر لكثير من فضلاء الدهر الشداة يهوي اليه ويكبون عليه ويعتكفون جانبيه من بديه ووعيات مستوقفة المطايا بالدينين ومشكاة
بالحواشي والاطراف واقفين في بحار اسراره عن اللالي بالاصداف لا يكلل تامل الانظار عقد معضلاته ولا يتسع لسان البيان لحل مغلقاته

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولسان الثناء اليه ثانيا

فاطالقُ بعد غنت حجب الالفاظ مستورة وخرائد في خيام الاستتار مقصورة ترى عواليها بما استشرفه الاعناق ودون الوصول اليها اعيننا ساهرة الاحداق وأشرت بلسان الالهام لاكوهم من الاوهام ان اخوص في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اسهم موارد السهر في ظلم الدياجر واحتمل مكايد الفكر في ظمايء الهواجر راكبا كل متصعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونائز فاعلاله الحمد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واطلعت عن وجوه خرائده وقناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تحريرات تنقيح لورودها صفحات الآذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتلقيحات يعرب عنها الكملان حويا متون الرواية عن ما اشتهر من الكتب المعتبرة ومحرّجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وسحيد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا ينكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتاهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتائيد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله بسم الله الرحمن الرحيم** حامدا لله حال من الضمير في متعلق الباء اي بسم الله ابتداء الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيد اللابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك لا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله ويقول فان العبد على ما في النسخة المفردة عنه المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها فالاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد والابقاء اولا والى ايجاد والابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى جميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبأ الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله له الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما ينكشف من كبريائه ويجازي من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولسان الثناء اليه ثانيا اي ثانيا

ونحن نسأل الله تعالى ... محمد الاصحابه ... وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما
... تعاقبا ... الاصل ... المشتمل ... مشكلاته وفتح منغلقاته معرضا عن شرح الجامع الذي ... المناب لا يحل المنظر في ذلك الكتاب الا الناس بشكاته

ما بعض ... مباحثه ... المطلق ... كلام ... مراد ... الاثبات مكتب هذا الشرح ... المكتوبة ... التفصيل ... ادامة ... على ... قواعد ... بضبط الاصول ... مع تدقيقات ... والعدول ... العهد ... بفضيلة ... المتهوع ... والاستقلال ... الى ... المشرف ... بتحريم ... الشافعي ... التيسير ... الاسلام والمسلمين

عطفنا على حامدا قلت معناه مقصدا ... ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة
الى انواع جميع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان ومنها اشارة الى ان
الاحذق في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء عن جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس علما بانه
المستحق للثناء وحده وفان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيرها لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت
سبيل الباء في بسم الله ... التعرف على المعنى متبركا باسم الله ابتدا الكتاب والا ... ابتداء امر عظيم ... من حين الاخذ في التصنيف
الى ... في البحث ... التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت ... الوجه الثالث يكون حامدا ... مستمرا ...
... يكون مقارنا للعامل ... الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل على تسهيل المحذوف اي وحامدا ... جائزا ...
الجمع بين الحقيقة والمجاز **قوله** ومن نفضل رسوله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وانما وصل الى النعيم الدائم في
دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار ما لذ ... اجل الثناء على الله تعالى ... قارن الحمد بالصلوة ... التصريح باسم النبي
عليه السلام ... في النسخة المقروءة ... تنبيه على ان ... المرسل ... على ... والملائكة بالسكون ... السابق
من ... بالعمل ... من انواع السابق الاصلي ... ذلك ... الصلوة وتكرير
... الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلى ... الصلوة على الآل ... حسن ... الحمد والصلوة
من ... التعريض ... الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح ... الترشيح التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن
الثلث الاخير لرعاية السجع والاهتمام ... انتصابه ... على الظرفية ... التنوين في ... الاول ... انه فعل
التفضيل ... الاولى والاول كالفضلى والافضل ... ظرف ... منصرف ... اي ... في الصحاح
... صفة ... عاما ... في الاول ... العام ... في الاساس
قيل ... العام **قوله** ... ابهام ... **قوله** ... الاستحباب ... موافقة ويعدى باللام
والتعدية بالباء ... بمعنى التشريف ... كثيرا ما ... في صلات الافعال ... الى جانب المعنى **قوله** ... من ...
ختم الكتاب ... التعريف ... وختمت الكتاب ... الكتاب ... السام ...
... المختوم الذي لا يطلع على ... ولا يحاط ... على الطالبين ... وعدم ...
من ... بعد ... الختام **قوله** ... على قواعد المعقول ... والشرائط المذكورة في علم الميزان
لا ... قدماء ... على حصول ... **قوله** ... حسن ... بعض ...
التقديم والتأخير في المباحث والابواب ... الارجح الاحسن ... والصواب ... الى ... **قوله** ...

المعين لاعلاء كلمة الدين المبين اعزاز الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد اوتاد الخلود لخيام عزه وعلائه ... الذي بتقوية الدين القويم ...
واستقل ... قصور الشرع ... لاشتغالي ... طريق الدين القويم ... واختصاصه بهذه الكرامات ...
المتوجه الى جنابه ... هذا الكتاب ... الكتب ... من اسمائهم وصفاتهم في

تصنيفه دقيقا سديدا والعبارة محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى ابد والغاية من الزمان والمراد لم يحصل فرسان
هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء
قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثاني
لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد لما للتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمام الشرح
المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح
سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف اتي بالضمير قبل الذكر دلالة على
حضور ذكر الله تعالى في قلب المومن لاسيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه
الحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع
في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همه جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى
ما سواه لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة
ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار
قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا وههنا استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة
بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ
والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض
وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم
انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان
يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع ككتب ورتب ففي قوله والكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفى والصواب ان كان بالواو
قوله من محامد حال من الكلم بيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها
العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل وانما اتى بالجمع المنكر دون المعرف المستغرق لما يجي
من ان النكرة تعم بالوصف كامرة كوفية ولان التنكير مناسب للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة
الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا وعملا او اعتقادا فلا اختصاص للحمد
باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
اي اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات
فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت القبول لعبادة الذي هو مهب الطاف
الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوي
مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه
فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تسمى به الانشجار والقبول الثاني

سميت هذا الكتاب
بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح والله تعالى مسئول
ان يعصمني عن الخطاء و
الخطل كلاما وعن السهو
والزلل اقداما واقلاما

بسم الله الرحمن الرحيم

اليه يصعد الكلم الطيب
اتي بالضمير قبل الذكر
ليدل على حضوره في
الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في الذهن
سيما عند افتتاح الكلام
كقوله تعالى وبالحق انزلناه
وبالحق نزل وقوله انه لقرآن
كريم وقوله الطيب صفة
للكلم والكلم ان كان جمعا
فكل جمع يفرق بينه وبين
واحده بالتاء يجوز في
وصفه التذكير والتانيث
نحو نخل خاوية ونخل منقعر
من محامد علا صوبها
ومن مشارع الشرع ما
ولتى وعجها من قبولها
القبول تمام هو القبول
الاول ريح الصبا

من انصار آيات ذو تم نسيج فان هو انتهاء الزيادة وقد تقطع تعالى لمن هي ثمار وما هو نموا وحقيقة هو الزيادة في نظائر نسب
مناسب جنس ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في
السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع
هو اعمال الطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة فان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام
الغزالي في تفسير ليس قول القائل الحمد لله بل الشكر وتعظيمه وتبجيله وتمجيده مع اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والتنزيه
عن ذلك بالفعال واتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل الحمد ولولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض
ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان الحمد نافعا الى الله تعالى ومقبولا عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها
اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح
لم يقبل فاشار الشارح الى ان الشجرة المحامد هي الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات وفرعها ناميا
الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام
بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المبني عن الاستمرار **قوله** على ان جعل التعليق بالحامد عن الشجرة
اشارة الى عظم العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية
كمسائل الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم
الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة
المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك
دعم مشتمل جبر انتظام الشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء وعظيم الثواب في دار الجزاء وفي نحو الكلام
اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث
انها توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** مبني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة فان الاحكام
الشرعية تقصر من جهة التمحي اليها من غوائل عيوب الدين وعذاب النار فاضاف المشبه الى المشبه به كما في لجين الماء والاحكام مستندة الى الحجج
التي على كثرتها الى اربعة من اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع
ثم العمل بالقياس فذكر السنة الاول صريحا والقياس ضمنا بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص وما فيها
من الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار بقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعالم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر بها عن علل الحكم التي بها
يستدل على ثبوت الحكم في الفرع فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت متواترة قلت الكلام في متن السنة وما في معناه
عليه وما تواتر حيث توجه المعارضة من في شرحه ثم ذكر بعض اقسام الكتاب تنبيها الى انه كما يشتمل المقترن على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه
وعلى ما هو غاية في الخفاء وما اشتمل اتجيت ما يتصل اليه غير المقترن على ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في
الظهور وبعض ما هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء وعلى ما هو دونه وكجعل التفسير **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار

معمورة

مفروضة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه
لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله الابتلاء بالراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو
غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والاعمال
في الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالتوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد
انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس تمنيه قوله كبح عنان وهنهم تقول كبحت الدابة
اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابه
والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه
بفي تساهلا او لتضمينا المعنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع
عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة
ما داما في اعراسهما الجمع المونث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام
نوع خزازة لان المعاني التي ظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها
والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه
اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما و
حقايق هي نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة قوله فصل خطابه
اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل وخطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب ولا يلتبس
عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره
وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق عليه
جمعه بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء
كلمة الله تعالى واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشأن اي عظيم الامر
باهر البرهان اي غالب الحجة وفائقها ركوز اي مدفون من ركزت الرمح اذا غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور
الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة
الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامضه
حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامضه مسند اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض
بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني قصد ادى الى النكت الخفية في اثنار

العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وسعد جده
يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحث
اصول الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه
فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه للشيخ الامام
مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي

اساسا بانه الرقيقة واستخراجا من ... اي ماخيص والاحسان فيه والتحفظ النظر الى حسن بموجز التعيين والتحفظ بالقرع ... تعيين
وتنقيحه تهذيب تنزل التحت الجذع وشذبته اذ انقطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في البته وتنظيم الدرر في السلك جمعها
كما في ترتيبه متناسقة والكلام يرجع عن تعريض تاما بان في اصول فخر الاسلام رد الدعيب حذفها وشتات يجب نظمها
ومبانيه يجب حلها اي ليس مبنى على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات الجمع والمنع شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك كما سبقت اليه المشايخ رحمهم الله قوله موردا فيه اي في ذلك التنقيح الموعود تحقيقا
كتبه وكذا الضمائر التي تاتي بعد ذلك قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته
والاتيان بمثله من معجزته او جملة ما خراو بهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه لبلاغته وقيل باخباره
عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا
الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فيها اشارة الى انه شرط في الكلام كونه ابلغ من جميع عدا
بكون ما عدا الله وفيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع في طرق متعددة ومراتب مختلفة
فيها قال الصحاح لفظ الجمع وعدده الاعجاز لفظ المفرد وهذا التخريج على طرازه بعيدة الكوز كليته التي يوجد عند ما عداه وهي اقوى من اسباب تخصيصها
باعجاز الذي هو او فق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تسمية بذلك ما فيه من
لطف الكلام ورعاية المعاني بالعبارات التي في غاية اللطافة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز ههنا بحثان الاول ان كون طريق
تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله
من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا
فمعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان
بمثله كلها معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز ويتعدد طريق الاعجاز البتة بان يكون على الطرف الاعلى او على
بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه
ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في
الطرف الاعلى او فيما يقرب منه يتحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف
سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن
او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث
في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح
والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب الحاكم والحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ويبحث عن الاحكام ولهذا يتضح بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه
لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم
فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي هو يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم

سوى واسه مزيد توضيحه
المحصول واصول الامام
المحقق المدقق جمال العرب
ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة
منيعة تخلو الكتب عنها
سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب
السحر متمسكا بعروة الاعجاز
مختار في الاعجاز الموثوق
وفي السحر الاهداب كان
الاعجاز اقوى واوثق من
السحر لكنه في المرتبة العليا
المتعدد فالاهداب لكثرة
الكم لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي
المعنى بطريق هو ابلغ من
جميع الطرق لا يكاد يحصل الا واحد
واما السحر فهو ان يؤدي بالاعجاز
بطريق لطيف الوصف ويحيط
لفظ الجمع وسميته بالتنقيح
والتوسل بالله تعالى مسئول ان
يجعله على وكأنه شرفا وعدلا
وسيطا للحصول على الصالحين
انه هو البر الرحيم اصول الفقه
اي هذا اصول الفقه المطلوب
المعرفة هو تعريفه الاول باعتبار
الاضافة وثانيا باعتبار
انه منقول لعلم مخصوص

المحيين

تعين لشوقت النفس صانع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال الشيخ الذي ذكره اصول الفقه اخذا المسامع عن السؤال وقال
عن بيانه اصول الفقه اي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله تعريف باعتبار
نقل وتعليم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب وقدم
الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم ولان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان لم تقدم تفسيره كن كرد في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها
الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول
الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبدالله قال نعرفهما اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير
وقال فالآن نعرفه باعتباره لقبا لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن
مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف
المضاف وهو الاصول وتعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف
معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم
بان معنى اضافة المشتق ونحوه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص
بها باعتبار كونه دليلا عليها واصل الفقه ما يختص به من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة
ما يبتنى عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع للاصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى
معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف
الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار
على اساسه واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي
وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند
العلم ومبناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل
للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وتعقلها امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين
يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر اواراد ما هو المعتبر في العرف
من ان ابتناء السقف على الجدران يعني كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر
من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال للمقطع
بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه
ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف الحقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل
اولا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية
الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها

الى جنس كالانسان الموضوع بازاء الشي وضعت بناء الغير عليه العقد الموضوع بازاء السائل المسرجة وجنس الموضوع
بازاء الكلي المقول من كثرة المختلفة بحقيقة الصيغ للموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة وجعلت امور التمثيل والتركيب حتى ما هو واقع في كون تعريفات
الاعتبارية بسائط سلى من الحق منها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذ الحقيقة هذا المفهوم المعقول
الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعلقا بنفس حقيقة ذلك الشي او وجوه واعتبارات
منه فتعريف الماهية الحاصلة المسمى بالاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات
كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي
يفيد تعيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على التفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا
الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد
يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته يشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي
البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية
قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب
الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشي المتأخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث
انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون بنفس حقيقة ذلك الشي بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه
قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشي يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثل تعريف المثلث في
مبادي الهندسة فيكون حيطة بثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط كل
التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وهذا الاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه
بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك والعكس
اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسان فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق
عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد وحاصل العكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم
اخذه من ان عكس الاثبات نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود واي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بانتفاء المحدود على انتفاء الحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود وكلها **قوله** ولا شك
ان التعريف الاصل تعريف اسمي لانه تعيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشي مع
وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا ادخل له في بيان هذا والتعريف انه عدم الاطراد ومفسدة اسميا كان او غيره
في الحد تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشي اما داخل فيه او خارج
عنه والاول اما ان يكون وجود الشي معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة للسرير والثاني

ان كان مامنه الشي فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشي فهو الغاية كالجلوس على السرير والانحو
الشرط كالآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد
منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه لا يصدق
عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ما نعا فههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف
لا سيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها فقد صرح المحققون بان التعريفات
الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وفان الغرض من تفسير الشي قد يكون تمييزه
عن شي معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني
بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك
الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل
الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها
ليس الا حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل المصنف تعريفين منقولا وغير منقول المصنف
الذي نقله صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها وتجوز ان
يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومنها الخطاب
وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل فالقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا
وذهب في قوله لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به او يتضرر
منه في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور في هذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم
ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها يشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يتناولانها
كلها والاقسام ثمانية لان ما ياتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن
الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدونه
المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد وهو المناسب ههنا لان المعتدل المكروه تنزيها ما يجوز فعله
والمكروه تحريما ما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا التقسيم على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع
عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب

وما عليها من العمليات سمى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد والحنيفة

ليس الغرض منه ان ثمانية عشر هنا مما شاع عندهم لكونهم اثنى عشر او ستة وجعلوا الواجب بخلاف ذلك فى الحرام والمكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ما هو المعنى المصدرى اى جعل فعل مصيرا ثمانى عشر والمراد بها يا ما اتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعل القيام وطرف تركه عدم القيام والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرها وان كانت اى عينه من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب فمراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما احترازا عن ارادة كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب لا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد ونحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل او الترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل او الترك لم يصح قوله فعل سوى الحرام والمكروه تحريما و ترك سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بخلافها يجب عليهما الثالث ان يحرم عليهما الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها التصديق بما لها التصديق بثبوتها للنفس ... الصلوة وغيرها والتصديق بوجوبها فى نفس الامر بل المراد معرفة الحكام بما هى الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام والى هذا الاشارة بقوله الخامس الاتيان بالحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات بعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد فيما نحن فيه لما لها وما عليها مع ان اطلاق المعرفة على التقسيم فى التعدد وجمع عدم تعيين المراد غير مستحسن فى التعريفات قوله وقيل العلم المعروف عند اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فبالاحكام خرج العلم بالذوات والصفات والعلم بالاحكام المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع او الاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج بالعلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم المطلق فى التعريف على ما ذكر

[illegible]

اخرى ای نسبته الیه بالایجاب او السلب فی اصطلاح الاصول علی خطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء
او التخییر وفی اصطلاح المنطق علی ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة ویسمی تصدیقا وہو لیس بمراد ههنا لانه علم والفقه
لیس علما بالعلوم الشرعیة والمحققون علی ان الثانی ایضا لیس بمراد والا لکان ذکر الشرعیة والعملیة تکرارا بل المراد النسبة التامة
بین الامرین التی العلم بها تصدیق وبغیرها تصور والی هذا اشار بقوله یخرج التصورات ویبقی التصدیقات فیکون الفقه
عبارة عن التصدیق بالقضایا الشرعیة المتعلقة بکیفیة العمل تصدیقا حاصلا من الادلة التفصیلیة التی نصبت فی الشرع
علی تلک القضایا وفوائد القیود ظاهرة علی هذا التقدیر والمص جوز ان یراد بالحکم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الی
تکلف فی تبیین فوائد القیود وتعسف فی تقریر مراد القوم فذهب الی ان المراد بالشرعیة ما یتوقف علی الشرع ولا
یدرک لولا خطاب الشارع والاحکام منها ما هو خطاب بما یتوقف علی الشرع کوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا یتوقف
علیه کوجوب الایمان باللہ تعالی ووجوب تصدیق النبی علیه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان بوجود
الباری تعالی وعلمه وقدرته وکلامه وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة والسلام ودلالة معجزاته فلو توقف شیء من هذه الاحکام
علی الشرع لزم الدور فالتقیید بالشرعیة یخرج هذه الاحکام لانها لیست شرعیة بمعنی التوقف علی الشرع وانما قال الخطاب
بما یتوقف او لا یتوقف لان الحکم المفسر بالخطاب قدیم عندهم فکیف یتوقف علی الشرع وللقائل ان یمنع توقف الشرع
علی وجوب الایمان ونحوه سواء ارید بالشرع خطاب اللہ تعالی او شریعة النبی علیه الصلوة والسلام وتوقف التصدیق
بثبوت شرع النبی علیه الصلوة والسلام علی الایمان باللہ تعالی وصفاته وعلی التصدیق بنبوة النبی علیه الصلوة والسلام
ودلالة معجزاته لا یقتضی توقفه علی وجوب الایمان والتصدیق ولا علی العلم بوجوبهما غایته انه یتوقف علی نفس الایمان
والتصدیق وهو غیر مفید ولا مناف لتوقف وجوب الایمان ونحوه علی الشرع کما هو المذهب عندهم من
ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعی ای المتوقف علی الشرع اما نظری لا یتعلق بکیفیة عمل واما عملی یتعلق بها فالتقیید بالعملیة
لاخراج النظریة ککون الاجماع حجة وهذا انما یصح علی التقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح شاملا للنظری وفیه کلام سیجیء **قوله**
من ادلتها ای العلم الحاصل فقد یتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحکام وح لا یخرج علم المقلد لانه علم بالاحکام الحاصلة عن ادلتها
التفصیلیة وان لم یکن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلک بانه متعلق بالعلم لا بالاحکام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشیء
لا الشیء نفسه علی انه اذا ارید بالحکم الخطاب فهو قدیم لا یحصل من شیء ومعنی حصول العلم من الدلیل انه ینظر فی الدلیل فیعلم منه
الحکم فعلم المقلد وان کان مستندا الی قول المجتهد المستند الی علمه المستند الی دلیل الحکم لکنه لم یحصل من النظر فی الدلیل وقید الادلة
بالتفصیلیة لان العلم بوجوب الشیء لوجود المقتضی او بعدم وجوبه لوجود النافی لیس من الفقه **قوله** ولا شک انه ذکر ذهب ابن
الحاجب الی ان حصول العلم بالاحکام عن الادلة قد یکون بطریق الضرورة کعلم جبرئیل والرسول علیهما الصلوة والسلام
وقد یکون بطریق الاستدلال والاستنباط کعلم المجتهد والاول لا یسمی فقها اصطلاحا فلا بد من زیادة قید الاستدلال والا
ستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مکرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصیلیة فان قیل حصول العلم
عن الدلیل مشعر بالاستدلال اذ لا معنی لذلک الا ان یکون العلم ماخوذا عن الدلیل فیخرج علم جبرئیل والرسول علیهما السلام

ههنا عن انا النظری وا ما علی
ههنا عن العمل
فقوله العملیة احتراز عن النظریة
بالاحکام من ... الاجماع حجة وقوله
کالعلم بان الاجماع
مثلا ... ای العلم
فتخص الموصوف بین ادلتها
المخصوصة ... وهی الادلة الاربعة
... التقلید لان
وبذا القید یخرج علم المقلد
المقلد وان کان قول المجتهد
... لیس
النفس ... الادلة المخصوصة
من تلک الادلة ...
وقوله التفصیلیة ...
الاجمالیة ... المقتضی والنافی ...
وعند ... الی ... ابن
تقید ... الاستدلال ولا
... انه ...

النبي صلى الله عليه وسلم فقد ارتكب الاستدراك لانه مصرح بالعلم الشرعي اولدفع الوهم او للبيان ودون الاستدراك لما فيه من مشاحة

في التعريفات **قوله** وما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين

تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان

الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي لبعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم

التعمق كما ترى فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب الكلام الموجه

الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى

في الازل خطابا يفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم ومعنى تعلقه بافعال

المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي

عليه الصلوة والسلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته

وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطاب

وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة والسلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب

الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين

وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد

مخصص وخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص

والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل

منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب وطلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو

الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق

بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور القصص من حيث انها افعال المكلفين

وهو ظاهر **قوله** ودون الشيخ البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم

حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرءة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحوادث كقولنا حلت

بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه

غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص

اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر الاولين فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم

بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث

فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث

يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان المراد ههنا التقسيم للمحدود وتفصيل لانه نوعان

نوع التعلق الاقتضاء ونوع التعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم

وزاد في التعريف قيد العمية وبجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب
بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ولئن سلم التسمية حكما وان اصطلح غيرنا على التسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه تعريف
التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجه عن الحد فان المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل
الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة
بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط
والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر
ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في
بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي
حكما المصطلح على التسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف
يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما
بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء لشيء فيه تسامح والمعنى ان
المفهوم منه الخطاب يتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم
خطاب الله تعالى اي اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم
المص ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف
للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لخرج الوجوب
الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان
الحد اعم من المحدود ولهذا دليل لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على
هذا اي على التقدير ان يكون خطاب الله تعريفا للحكم الشرعي اسنادا الى آخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا
لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان
قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون
ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق
المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول
ان المقص تعريف الحكم المصطلح من الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات

فلا يتعلق الا بنفس خطاب الله الذي هو من صفات الله تعالى يوهم اتحادا ورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول
انه كما اريد بالحكم الحكم به اريد بالخطاب خطاب بالقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم
هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب ونحوه مسامحة الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب نفس قوله افعل
وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه
الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب
والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى
ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل
الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المعترض اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وصومه وكونها مندوبة
وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه لا يتاتى هذا السؤال على مذهب من عرف
الحكم بهذا التعريف المذكور فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي فلا يخفى
ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد
ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الاتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا
للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عليه الصلوة
والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب
بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن
خطاب الله ومعرف له وبه اشير معنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي
التصديق ووجوب الاعتبار في القياس لان الفطر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف
اختص بالعمليات فخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب
عنها بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون
ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وللقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على
المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم
المصطلح بخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء
لانا نقول فهم لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية لاخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس
وهو حكم شرعي قوله الشرعية ما يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم وبما يقاس عليه فيخرج منها مثل وجوب الايمان فيدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة
على تقدير ان يكون حكما وانما التفسير الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لا لما تقدير ان الحكم نفس خطاب الله تعالى لا يرجح كون التقييد الشرعي تكرارا وعبثا
الا انه ورد به خطاب الشرع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله ابو نوعا ملكا
بل ما زعم السعد للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا لغة اي تعريض قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة

مقابل للعلم حسن دليل حسن الجود ولهذا قسّم اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والشكر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها
احكام لا تدرك لو لا خطاب الشرع على رأيهم بناء على ان لا دخل للعقل في درك الاحكام مع ان العلم بها من
علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف واما ما مورها المذكورة
اخلاق وملكات نفسانية جعل الله العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس
ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يرد عليه اي للمصطلح بين الشافعية
ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك
مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة ثبت له المقلدين وغيرهم لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ذكروا قيد الاكتساب والاستدلال
والامام قيد في الحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم
فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العلمية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم
بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام
وان قل حتى يكون العالم بمسئلة ومسئلتين فقيها بل العالم بجملة مسئلة غريبة استدلالية وحده لا يسمى فقيها ثم
اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد
المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد
بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف
او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا واقل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية
في نفسها بانقضاء دار التكليف لانها كثيرة وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جميعا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف
الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام
كمالك رحمه الله سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل
يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق
النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا

وهو اذكره فيما سبق على تعريف هو بما انما اشار اليه بلفظه ثم اى بعد ما لا يراد البعض دون الكل بل يراد الكل ام وههنا بحث وهو
ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يشبع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس
يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا حرست كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل ومعرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم بالعكس وان الترم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث
لا ينافي ذلك والظاهر انه يقصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والاتية وكل واحد لا يقع وان وقع في الوجود على التفصيل ولا يتعلق
الهمة بتحصيله حيث يدل على عدم ارادته انه دل بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري وانما اجاب ابن الحاجب بان
المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك ورده بعضهم بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف
اى مرتبة من الاستعداد ويقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث لو طلب الاجتهاد لحكم كل واحد من الحوادث
استجماع الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها ويعيد الرجوع اليها في معرفة الاحكام فرده المصنف بانه او حد
يمكن الجواب عنه بانا لا نسلم ان عدم حصر و تعلق الاحكام ببعض الفقهاء والخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ الذي ذكره لجواز ان يكون
ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضتها وهم مثل الدعوات كل الحق الباطل او تخوف وانما الشبه من الاحكام التي
لم يرد فيها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ودليل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اقسم على الاجتهاد برايه
فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه الصلوة والسلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم انه لا ذكر للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان
معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم
علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا الصناعة ادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما
جهتي ادراك **قوله** بل العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته ولتعيين الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا قبل
نزول الوحي بحكم لم يكن العالم به مع الملكة المذكورة ليس فقيها واذ علم ثلثة احكام ليس فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور حيث انه
علم اذا نزل الوحي ولم يبلغ نفسه فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة
استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها اى العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة
من غير قدرة على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** والمسائل القياسية اى لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل
القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فكونها فرعا مستنبطا من الاجتهاد يتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت
الفقاهة عليها لزم الدور وان قيل هذا انما يستقيم في اول المسائل واما من بعد فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل
القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد فيجب عليه ان يعرف المسائل القياسية
باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في خلاف الاجماع
فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول
الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق في الواقع ولا عند المجتهد اللاحق لئلا يلزم تقليد الاول فلا يشترط معرفته ويمكن ان يراد
ما ظهر نزول الوحي به من غير توسط القياس ثم من مباحث الاول اسم تعريف العلم مصطلح من القوم وموضعه ثم

اسم العام المخصوص حين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فهو ما يكون علما للصحابة
من الاحكام ويزداد بكثرة وكثرة ويزداد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقضاء الاوقات
والبيئة يتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن
النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد ان العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبما انعقد
عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذكر
عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال ان الفقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده او قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون
الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا
كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم
ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الامصار
والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرد به الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير
فقيها بالجملة فالتعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** نحو ابها والاشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي فهو خارج
عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام
الثابتة باخبار الاحاد ظنية **قوله** وهذا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره لما دل
الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في
الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم تغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى
فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون يحتمل
النقيض والمعلوم لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم
كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب
واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان
لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان
يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني
وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع فغاية ما امكن في
هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فالحكم الذي يجب
العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وجوابه انا لا نسلم ان كل حكم يجب
العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما ظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين
النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا

لا معنى للاصل **قوله** والاصول الخ ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم
من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطها ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان
متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل
اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني
ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو
ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم
نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام
ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا
دون وجه لكونه فرعا للثلثة مبتنيا على علة مستنبطة من مواردها الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالحقيقة مستند
اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب
والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى
للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا
ثانيا ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا
عن شيء آخر الثالث ان الاولوية ببعض الاقسام في معنى المقسم لا ينافي كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال
مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره
في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا
والجواب عن الاول انا لا ندعي ان بعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل معقول بالتشكيك وان الاصل
الذي يستقل في معنى الاصالة اعني ابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يفتقر في ذلك المعنى على شيء
آخر بحيث يكون فرعا بالحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس ولا ضعف فيه ولا خلل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في
الاصالة وهو ظاهر واما الاب فانما يبتنى عليه ابنه في الوجود ولا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء
الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في نفسه المفضي اليه بلا واسطة بخلاف البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب فهو في فرعه فالعبرة بكونه اولى اقوى
السبب في معنى سببية والاصالة كذلك العبرة فيها بمن هو اصل بنفسه يثبت الحكم للفرع فضلا عن ان يكون قريبا فيكون اولى بالاصالة
بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم افراد القسم الضعيف من الاقسام في كل تقسيم
كيف وهو ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم
ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير
التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان
اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كما لا يخفى على الخامس سلمنا ان الاجماع

انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** علم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب يتفاوت بالسببية الظاهرة فى السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادى اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه ليتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبتها الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** يعنى بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل

نتيجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى
اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتألف لامحالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى
الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما يشتمل على امر مشترك فيهما يسمى الاوسط والاوسط
اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس
ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثانى او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه مامور به شارع
وكل مامور به شارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور به شارع
هى الصغرى وقولنا كل مامور به شارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد
التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند استنباط
مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى
السهلة الحصول لتخريج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن
تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها
المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها
تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بالا مزيد عليه **قوله** يكون القياس قد ادى اليه رأى
مجتهد يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد وانما يحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق فى
المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه **قوله**
يبعد ان يسأل انه يبعد لم يذهب اليه احد ويتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم ويصرحون
بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا يقال الى الفقه لان المقلد
يتوصل بالقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه
بها ليس من الادلة الاربعة **قوله** انه يبحث فى العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعنى عن احوالها على
حذف المضاف اذ البحث فى العلم عن العرض الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف المضاف

بينائع فى عبارة القوم **قوله** موضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشى الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشى لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساوية كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات عوارض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا للقياس اثباتا للحكم بها كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثالث يعنى العوارض الذاتية التى لا يكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولا لها دخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها من القسمين يعنى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردة او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له فى الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها فى الاصول هذا كما ان النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل متقدم بالذات والبحث عنه اهم فى فن الاصول **قوله** كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث

عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم يوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة قريب منها
حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية
يؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان
كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل
ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معنا ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل
قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام
بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة
بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها
راجعا الى احوال الادلة وبعضها راجعا الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المص في تفصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى
الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الا
الاستقلال **قوله** فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة
فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم
القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وبهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه ولو اضطر الى ذلك آخر الامر ليس معنى الدليل
ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على اشعرية كلامه **قوله** واعلم ان ههنا ثلثة مباحث
في الموضوع اوردها مخالفا للجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق
القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون مضافا
الى شيئين او لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين
وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر او لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول
عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر
وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث
عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين
في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور
والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرر المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع

يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي
المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم
الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها
ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار
اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة
وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم
فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل
المكلف والمقدار ثم انه فيما اورده من المثالين مناقض لنفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله
ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او للتشارك بين اثنين
او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق **قوله** ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة
في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء
واعتباره فيقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه
موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد
وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى
لاثباتها للوجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه
يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب
وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية
المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات
مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية وللقائل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع
بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا يجب ان يجعل الحيثية
في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنه
في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد ...
المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض لموضوعه ...
لنفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض الشيء لا بد وان يتقدم على العارض ...
ليعرض البدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن ...

ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في السلم
والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما
يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون
لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد
بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة
وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض
انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها
كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم
باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض
اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلان
اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان
للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق
الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها
وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو
معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها يبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي حيث جعلها
صح بانها قيد للمعروض ههنا نظرا الى ذلك الا ان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد
عرفت ما فيه اما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية
فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفردونه
بالتسمية والتدوين وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض
الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلب له ولا معنى لتمايز العلوم الا
ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم من الوجوه فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا
ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب
علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه
المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** واما ثانيا فلانا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي

[illegible]

الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا
كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء
من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان
ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا اما ان يكون لحوق كل واحد منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات
التي كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها للذات فيثبت عرض ذاتي
والبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما للذات فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان
يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في
المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها
وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم
التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما
هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي ولانه كان تغيره فهو باطل لانه يستلزم التسلسل وهو يستلزم استكمال
الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال
بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان
احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان
يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب يعني اثبات عرض
ذاتي آخر **قوله** فيتفرع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام
انقسم الكتاب اي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع اليضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه
غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس
تقديما للاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله** الركن الاول
في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في
عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام
الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن
المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام

تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به الا ان المجموع تعريف للكتاب فيلزم ذكر الحد في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروّ فيشمل كلام
الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه مما الف للمعرفة بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشائخ رحمهم الله لما كانوا لا يتحاشون في ذلك الا انه
لا وجه لمثل كلامهم عليه رحمه الله بهذا الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا يرد انه يوهم صريح التعريف بالمعرف وتفسيره وقال هو القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي
المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على
الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما فذكروا انه المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر فاعتبر بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم
لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك
زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم واوضحها
ودالة على القصد خلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله والمصنف رحمه الله اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس
حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز
عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف
بخط القرآن من غير نكير السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد الثناء والتبرك
كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير منكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث
خرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وهذا هو المانع من التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل بقي خلاف بين الفريقين
قلنا نعم عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان تركها في اوائل السور تكذيب بان عدة آيات من سورة الحمد وعند الحنفية آية واحدة
من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست من شيء من السور وعامة تكررها في اوائل السور انها نزلت لذلك فعلت كذلك بخلاف من اخذ بحكم المصحف
آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد ... ثم لما ناسب بعض ... لكن المراد هنا الكل بين دفتي المصاحف
ويحتمل الكل والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج عنه البعض الذي ليس بكلام
تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب ولما دل عليه سياق كلام المصنف رحمه الله المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع
الشخصي للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه يناسب غرض الاصول فان قيل فما الكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسير القرآن به قلنا نعم على ان يكون القرآن اسما
حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس كذلك لانه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل لانه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع
للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل
والبعض بهذا الوضع والحمد لا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله** فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف للمدلول تفسير اللفظ

قال ... الجواب موقوف على ... فلفظ ... المعرف ... الكتاب ... والكتاب ... القرآن ... قال ... بما نقل ... الكتاب ... القرآن ... فان ... فليس تعريفا ... لما هو الكتاب

او القرآن دتمييزه عن سائر الكتب او الكلام الازلى يجوز فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف له الاشارة ونحو ذلك
ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية
القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فا الدور انما يلزم اذا جعل التعريف لماهية
القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف
على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف
للكتاب والقرآن فالمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق فى لزوم
الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية
القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل لفظ المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج
منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفى فلا يحسن فى التعريفات
فان قيل تعريف الاصولى انما هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن
بمعنى المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه ولا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع
الشخصى بحقيقته بدون معرفة للمفهوم الكلى فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى **قوله** بل لتشخيصه اى
تمييزه بخواصه فان كلمة اى لطلب بها تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلى كما فى قوله عليه السلام
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهى صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات
لا يختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا يتعلق بالماضى والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة
وهذا الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على
معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت فى نظر الاصولى منوطة بالكلام اللفظى دون
الازلى جعل القرآن اسما له واعتبر فى تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقى
القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقى القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصى
لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد
التام هو ما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته وللقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والتشخص
فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتبارى لفظى والكلام فى الحد الحقيقى لانا نقول لو سلم ذلك
فمجموع القرآن مركب اعتبارى لا محالة ثم لا حاجة الى سائر المقدمات الى ما ذكر فى تخصيصه من التكلفات وقد يقال
ان اقتصر فى تعريف الشخصى على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف وان ذكر
معها العرضيات المشخصة لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات
المشخصة وعند زوالها يزول المحدود والشئ اعنى ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصى يمكن
ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل

لما دان بين ان القرآن ليس الا ماهية القرآن ان ثم على معرفة ... للحد لعدم على ان الشخصى لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشئ المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة التشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى التشخصات ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل عم فقد وجد متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه متشخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء قرأه جبرئيل عم او زيد او عمرو

بان ذلك ثما يحصل بالاشارة لا بغير **قوله** على ان الحق ان المراد بالقرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي

لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل

عليه السلام ولكان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان ما يقرؤه كل واحد منا غيره ضرورة ان الا

شخص المتعدد والمحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر منسوب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص

سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما او المحقق بالعلوم انه من هذا القبيل مثل النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها

زيد او عمرو فاعتبار جميع ذلك هو الوحدة في نحو العبارات بل هو السند الحق والمراد بالقرآن ليس الشخص الحقيقي القائم

بلسان جبريل حاصله تكون بالقوم يعلى ان التشخص لم يحدث او يلزم ان ما ليس التشخص الحقيقي ما يشمل التعدد لانه لم يكن معرفة

الا بالاشارة وجود ذلك القرآن لا يشمل الجزء لا انه لم يكن معرفة حقيقية بان القرآن ليس كذلك لخروج مقابل موجود الكلمات

عند الترتيب وثانيها ان يكون حفظها ما يكون التعيين مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد وان تعدد والمحال تحصيلا او تعليما

ان يقبل الجزء متلبسا بعرض حقيقية الا بالاشارة فالية عند القراءة من اوله الى آخره وانكشف ان الكلام في تعريف حقيقته واما

تعيينا تعيين وهو ممكن بان يقرأ القرآن على المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي

صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن النحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض حتى

اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصها بين التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة

الحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا اصاب لسانك اللافظ العربي حين تقيا تعدده

ما بلغ في تعيينه من الرتب بحيث انك اللسان الشخص الحمل الغير حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب تعريف المجموع المتحقق في المفهوم الكلي ليس بقال

السورة بحيث في بلاغة ان اساعد على التعريف تارة اخرى بالدور لا يمكن الا ان يتوقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل يعكس

ترجم اداة اخرى توفيقا فيمن كلام مسلم الثبوت ما كان او غيره دليل هو انه تحليل دافع الدور ولهذا احتاج الى قوله بسورة

منه ان من ذلك الكلام مثل فافهم **قوله** يورد اشارة اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام

فالكلام في تعريفه جاز من ذلك والمراد بحيث المتعلقة بافادة المعنى الامر يتعلق افادة الاحكام ولم يبين في علم

العربية سواء كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث

العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا من حيث المراد تعلق بافادة الكتاب المبني ونحوه يعلم لكتاب ونحوه لا نقول .

عند ذلك الباب الحو بعض الباب الاول بل الثاني الثالث والرابع كان الحاصل ان ترجيح من ذلك تبين في سنته

الا ان نظم الكتاب لما كان معجزا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه **قوله** لما كان القرآن يريد ان اللفظ
الدال على المعنى بالوضع لا بد من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له
فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع
وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ
واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تقسيمها
ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا للصحة فذهب بعضهم الى ان القسم
الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصحح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى
الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات اختلافها
من وات المشائخ وعلى ما ذكرنا من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا
به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى ولذا
الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعنى بالتركيب حدثت
اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في
ذلك حد الممتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا
معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه
يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصد المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة بجواز القراءة
بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب
الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي الالفاظ في النطق وضم بعضها الى البعض كيف اتفق وهو الالفاظ
المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام
على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم
بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه والموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عندنا هو اللفظ دون النظم
فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي كذلك النظم على يطلق الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللولؤ في السلك ومنه نظم الشعر
واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في سقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشئ
من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غيرها دلالة ورا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد الا اذا كان
يحنو فيه او زندقة فيقتل واما الكلام في ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فسيجئ فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار
النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن

ان يصح منه الاتيان بالعبارة الفارسية بنظم القرآن فيقول فجعل حكم مرتبا على مسئلة في المصاحف تقديرا وان لم يكن مصحفا
ا زمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من موجب بماية المعنى دون النظم تدليل التيسير لانه قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع
بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنزل ومجاز في جزءه قلنا عموم المجاز ان يراد الحقيقة في ثبوت الحكم
المجاز بالقياس ودلالة النص نظرا الى ان النظم الموعى على ما سبق **قوله** تعبير اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء
في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة
بالفارسية لمجنب والحائض بل المتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويكره
لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم جزءا لازما في ذلك ايضا فلا يصح قوله رعاية للمعاني كلامه على رأى المتقدمين
فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقدم وهو المعنى **قوله** لكن الصحيح انه رجع الى قولهما
على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل
بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة تصحيح لاصحاب ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل
شاف **قوله** باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا في اللفظ ثم دال على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق
في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهوره للسامع وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن
كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ
على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان التصرف في اللفظ والتصرف في المعنى والاول
مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لو خفاء للمعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى
المعنى ينقسم التقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد
وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول
والا فهو المشترك لانه اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر والتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح والا ان استتر فكناية والتقسيم الثالث الى الظاهر
والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته
فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة
فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه والتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم
فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه المفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء
والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه
الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين الا بين
الاقسام الحاصلة من تقسيم واحد فالخارجة من تقسيم ثم تقسيم كما في تقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة

تدخل في ... ونحو ... هذا في ... وبعضهم ... على المعنى ... ان بعض الاعراض ... الاولى ... ونظم القرآن ... المعنى ... ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى وبعضهم قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا ... الدال على المعنى ... العبارة ... باعتبار ... التقسيم الاول من التعليم ... الكلام باعتبار الوضع ... العام والمشترك ... الاسلام الاول في وجوه النظم ... باعتبار استعماله ... التقسيم الثاني ... اللفظ ... باعتبار الاستعمال ... المعنى ... خفائه ...

والنكرة مع ان كلا منهما الاقرب الى المعنى على انه لو جعل جميع اقسامها متقابلة تكفي فيها الاختلاف بالحيثيات و
الاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث تناول جميع افراد الباصرة ومشترك
من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه
النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع
والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وهي حروفه بقرينة انضمام الصيغة
اليها والوضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى الماضي فاللفظ لا يدل على معناه الا
بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في
باب البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان
النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث
بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد
والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما
قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير
او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك الا فاما ان يكون الكثير محصورا اي عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا
فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص
والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص
والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير والكثرة ما يقابل الواحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا
التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل
لجميع الالفاظ المنقولة اي الالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران
ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض **قوله** فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح
له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد العين الجارية
فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا
على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ المجموع واسمائها مثل الرجال والقوم
او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري او اراد فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في
حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست موضوعة لكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا
عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع
الكل واحد من وحدان الكثير او للامر المشترك بين وحدان الكثير او للمجموع وهيئان الكثير من حيث هو المجموع فيكون

فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك
والعام واسماء العدد وان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المتبادر
هو الاجزاء المتفقة في الاسم كالماء والماء فانها تناسب جزئيات المعنى والاحاد المتعددة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية
علم ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان المتكلم ينفي عن الكثير الغير المحصور
واللفظ مستغرق لكل فرد وفي حكم النفي معنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانتفاء العموم وهذا معنى الوضع
النوعي لذلك كان عمومها عقليا ضروريا يعني ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء كل فرد ولا ينافي ذلك ما يقال ان النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع النوعي وهو فرد
مبهم وقد صرح المحققون من شراح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط واعتبر النظر اليه لانا
نقول حينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس فسره ورد ان الاول
عام والثاني اسم عدد ولا يقال ان القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة
ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجميع نسبات المائة لا لما يعمها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصالح صلوح اسم الكل لجزئياته
او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ المجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم
بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح تناوله له بحسب
الدلالة **قوله** والجمع المنكر معتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمهم الله تعالى انتظام جمع من المسميات باعتبار امر
مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف اشترط الاستغراق على ما هو حقيقة التعريف
فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا ينبغي ان
يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان يقع على مختصر
ان الجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المتن لدخوله
تحت قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع
قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل
باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم
صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان
المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها
البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان المراد
تعريف المأول بالمأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة انه الحكم المستفاد من الصيغة وسبيل الاول بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في الصيغة

قوله والجمع منكر مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر الجمع المنكر الذي تدل القرينة على ...

وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة ويحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بالقطعي فانه يكون تفسيرا او تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بالقطعي او الظني

قوله والنظم الاسم انما قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** ربما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق يشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشتمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد التعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه يجب ان يراد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات الحيثيتان

فهذا متنافيان كالوضع للكثير لمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ الحيوان فانه عام من حيث انه وضع لمعنى
واحد لا افراد والعين الجارية مشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير
ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين
لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه
بعناية انه تكلف في تقرير هذا التقسيم وتبيين انساق الكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد
ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في
الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور جنسا
واحدا واشار الى ان مثل لفظ الماء انه اسم موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان الاسم جعله شيئا نظرا الى اشتمال
معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد
عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم الاشتراك بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص
العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث
لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص
الاعتباري الحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس
المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد
ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض الشيخ بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو
ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان التقسيم على وجه يوجد منه تعريف قسمي الخاص مع ما قيل
انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لمجموع القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص يقال
بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي العين المشخص **قوله**
يوجب الحكم اي يثبت اسنادا واثرا في اخر على ما ذكر في مثل قولنا زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم كذا عالم وان فسر
بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد ولا عالم قلنا كل
ان اراد ان له دخلا في ذلك عبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به مثل الحكم الشرعي
كلفظ الثلاثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا الاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي
على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي
الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد بهنا المعنى الاعم **قوله** في قوله تعالى ثلثة قروء بيان تفريعات على ان موجب الخاص قطعي
تقريره الاول ان القرآن حمل على الطهر يبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق

واما بالزيادة ان لم يعتبر هو فقط فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله
تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيما ذكرتم من حمل القروء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة
فالواجب ثلثة حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة
وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله
جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب
عند الشافعي رحمه ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وايضا انما حمل الكلام على الطلاق
المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بالقياس او النص او اجماع فكان
قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا
لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون
الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد
الشافعي هو لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب
ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب ثان توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي
وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو
ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع
فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار
واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق
على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل
الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها
لا تتصف بالاسمائية والاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا
فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون
طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا تتصف
اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز
اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني
لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق
لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في
قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول

كما هو مذهب الشافعي رحمه
يقع الطلاق بعد الخلع
وجب الخاص بحقيقته انه تعالى ذكر الطلاق
العقب الرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة
وفي تخصيص فعلها بالتقرير بفعل الزوج
على ما سبق وهو الطلاق فعقبه من غير
تغيير حال وهو الا لكان يقول الشافعي ان
الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب لان
الافتداء بغير دال على الفسخ بخلاف الحمل على
الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام
قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان بمال
او بغيره فهي الفصل الفاء باول الكلام
وانفصاله عن الافتداء

وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله
الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل
ونظر الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الآية بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان
كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق المعقب مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها
بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي
مرتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في اندراجه بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما فيما افتدت ثم بين ان الرجل فيما اخذه
على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فصل المرأة الافتداء تقرير لفعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله
ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا لطريق التضرر وان فعل الزوج
هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لان نوعي الطلاق احدهما بغير مال وبمال وهو الثاني [illegible] كالتصريح بان
فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح في قول [illegible] عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا لزم
ترك العمل بسنة [illegible] ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الحنفية **قوله** والتركيب هو ترك العطف على الاقرب
الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص حيث
قال فان طلقها اي بعد المرتين كيف يحكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على التقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا
مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين وهو دل عليه سياق النظم
وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا
ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان من حيث اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احديهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل
الطلقتين على الموجب [illegible] الى قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية والثاني لزوم ترتب الطلاق بقوله فان طلقها المترتب
على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب لفظ [illegible] الخلع بل انه
على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما
صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على
مال الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على
مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في
ان ما كان بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء
في الآية [illegible] للعطف من غير تعقيب ولا ترتيب ولا يلزم منها اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء

ن وذكر بما [illegible] الاول في الشافعي [illegible] قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان وعلى ذكر الخلع [illegible] ان تاخذوا [illegible] فذلك [illegible] الخلع طلاقا بل فسخا [illegible] فان طلقت رابعا وقال [illegible] ثلاث الطلاق

فان [illegible] فان طلقها [illegible]

والضلاف على انه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالقاطع قوله فان طلقها قلت لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور
لحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والافالترتيب
في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك
الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد ان يكون قوله تعالى فان
طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
اثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا
مفعول له اي بين لكم الحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي قوله الخلاف بناء في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على
ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد
من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها بغير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح
الواو على ان الولي فوضها اي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية
قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم
على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في
التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها
ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب قوله وما ملكت ايمانهم معناه
وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع
لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك فقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل
حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو
وضع الاسناد وهذا تقييد منه الا انه متوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وبهما سلكنا الهدم والقطع مع
الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي رح ابا حنيفة رح محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في
قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي
الزوج الثاني يكون نهاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية
عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم
الماضي من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا
تصور لغاية الشيء قبل وجوده فلا يقبل بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطي الزوج

الثاني مثبت للحل جديد بترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط
الدخول هنا ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد
يثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل ولقوله عليه السلام لعن الله المحلل
والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الذي انعقد بطريق
الاول وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء
من غير الالة دل على ابطال العصمة في القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان
بهلاكه او باستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان
الجزاء المطلق في موضع العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له
كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سوالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **فصل** حكم العام عند عامة الاشاعرة
التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق
وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب
العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة
ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة
من غير اولوية البعض ولانه يؤكد بكل واجمعين ما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج
اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد بكل عطف على قوله لاختلاف عدد الجمع فيكون دليلا اخر على الاجمال ويحتمل
ان يكون عطفا على قوله لانه يحمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن
ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح
بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع
مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان
واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب فجعل
لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذي قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس
اي اهل مكة قد جمعوا الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء
اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد فوقه فهو
داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات

الامة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح لقوله الثلاث على
وراءهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر ممادل تقدير كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه
في دليل الاجمال **قوله** لان العموم مستدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم
معنى ظاهر يعقله الاكثر ويمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ
لظهورها وللحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى
الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي يكتفى في التعبير عنها
بالاضافة كرائحة المسك على ان الكلام في اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج
بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت
للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لسنا لم ينقلوا نص الواضع بل تتبعوا والاكثر من تتبع موارد
الاستعمال **قوله** وحرمتهما اى الجمع بينهما وطيا واية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على
المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان
يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح
الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة
فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة
او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين **قوله** في مقدار ما تيناوله الاية ان
اولات الاحمال لما تيناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى وازواج الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال اعتبار الى
عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا **قوله** لكن عند الشافعي
ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل
الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام
لا يخرج عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار
بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص للمجاز فانه ليس
بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز
عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف

في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان اكثر مشايخ العراق ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وثانيا
ببطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا
بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت
مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة البعض من مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان
كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم التفهيم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع
عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام بناء الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو
حر ولانه يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما كلفنا الله بما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة
في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع
الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب
الظاهر مقام الباطن تيسيرا وتحقق بالفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم على التعاقب هو الاصل فلما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع
وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك
في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف
فقد ذكره على وجه يستنتج الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين لتفسيره فان اريد باحتمال العام التخصيص
مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشي
عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص
في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع لان
التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام
مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل
موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي
فالان نقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصورة على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد
في العام سواء ظهر المخصص او لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع
في العام فيورث الشبهة في تناوله الجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي
يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث
شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وهم لا يخصون الجواب بكونه على اصلا ولا يكون لقولهم بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وانما
المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وبالثاني في منع كونه مخصصا
بالمعنى الآخر الاخص وقوله بلا قرينة وان لم يكن صريحا في كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج عنده الى القرينة على
ما اشرنا اليه فلهذا صرح به في المنع **قوله** واذا ثبت هذا اي كون العام قطعا عندنا فاذا اللفظ فهو فان تعارض الخاص العام

بان يدل احدهما على ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة

وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للاخر لتاخره وان آخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص

في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه ظني

والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا

اي في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجئ حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال

ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم التعارض في الحامل

المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها

الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده

لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشئ آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال وغير متناول

فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص

فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه

ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين

يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثال التاخر العام عن الخاص وعكسه يكون ناسخا لقوله تعالى والذين

يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما تناولاه

لان ذلك الخاص بعنوان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق

غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم

ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما

يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني

يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجئ **قوله** فصل قصر العام على البعض ما يتناوله

تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل

ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية

والا فصفة نحو في الغنم السائمة زكوة او غيرها نحو جاءني القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء

كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام

ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار

فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا اكرم رجلا ابوه جاهل و

الاستثناء المنقطع نحو بعت بيدا ولا يكون زيدا الا انه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم

في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على البعض المتقاد بره المراد

فصل قصر العام على البعض

لا يجوز من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه

فالاستثناء ... والشرط والصفة والغاية

بالكلام الغير التام الا بتقييد لمعنى لو ذكر مفردا لم يدل على الصفة والاستثناء بجعل الصدر زيد او ديون زيد الا انه احتياجها
الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب
قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر
ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب
الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة
انت من انت طالق وليس هو مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصر الحكم على البعض كما هو مذهب الشافعي ثم جواب
آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام
في الاستثناء على ما يجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين التراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي
نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي وهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما
يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل
تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيما يكون المدرك بالحس
سواء كان ادركه وكذا وما لا يحس انه غير ذلك فاما العقل لا يخرج في التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص
لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان متناولا في رأس كل حيوان الا انه معلوم
عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع شويا وباعتبار
اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة حمله ابو حنيفة على رأس البقر والغنم والابل وصاحباه على رأس البقر والغنم وهما على رأس
الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في
القن والمكاتب وبالاولوية وبالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر في انه من قبيل
المشترك والمتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه
لانه يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه لا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف
يتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم
والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو لتقع بالتحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لانه ثبت
فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان
كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة
يختص عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز
فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي الكثرة يعسر العلم بقدرها
والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او
سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء او غيره وقيل حقيقة ان كان بدليل

والحس ... وجب ... وان كان ... على البعض ... اي العام حقيقة في الباقي ادلنا اذا كان الا ... مطلقا اذا كان مجهولا فلا ... وفي المستقل كلا او غيره ... اي فيما اذا كان العام مستقلا ... وهو التخصيص ... كان التخصيص كلاما او غيره ... مجاز

بعض المتصل او المنفصل فان قام قرينة حقيقة في شان المجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة
في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة
او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى
انه وضع هذا اللفظ المجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا ويجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه
متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه
الباقي فاللفظ لا يصير بسببه حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في
الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه فههنا تنبيه على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل
لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها
ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع
عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى
والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال
عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه
وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك
التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل
الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسد في مثل رأينا كتيبة الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم
مستعمل فيما وضع له فيكون مجازا اما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار
على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي
فيكون حقيقة من هذه الحيثية ويجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك
انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة
للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان
هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في
فصل المجاز على ما وعد المص وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك
بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال كما ان تناول العبيد بغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه
فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان خرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل
الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة محصورة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي
عند انضمام احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا اختصاص بالصيغة نقل عن امام الحرمين

اى بعض لو نه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد والتعدد وهذا نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان
وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى
مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا
بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم فى
وضعه لانه شمل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ثم ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لا بمنا
ناولها ولكن من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى
دون الثلث فهو كل بيننا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له
سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى احرار الا مماليكى **قوله** اى لفظ
العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على
ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج
منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فحقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث
قوله وهو حجة تقريره كلما ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما
فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم ورود الشبهة لانها انما جاءت لجهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل
وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى
اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم ورود الشبهة لان ما يقتضى العقل
اخراجه فيخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج البعض مجهولا بان يكون الحكم مما يمتنع
على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان يقال انه كالاستثناء ان جعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها
الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان
المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المصنف فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع
الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا وعند
البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعى فى
الباقى وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص بدليل يمكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص
او مجهولا والتمسكات مشروحة فى الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان

الجهول

المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص
مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام
بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اى العام الذي
خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم
بالعمومات المخصوص منها البعض من انعاذ العامن غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا
في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض
منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل
مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون
واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل
يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على
سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا
لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله**
حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب او المتواتر معلوما
كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة
لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت
الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله
وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد
يستدل بجواز تخصيص العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس
بشيء لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله**
لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه
الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل
المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما
ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي سندا ولا ما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا
يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في
الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول [illegible] بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث
زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله

على هو وجب كما يأتي انما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في
عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل تمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم +
فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطل والمعلوم بالعكس فيقع الشك في
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يرد عليه بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه
بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى بقاء جهالة العام للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب
الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء
كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه شبيه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان
الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان
كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا الشبه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لا يصح في الناسخ لمانع وهو
صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي الاستقلال **قوله** على ان احتمال التعليل
لا يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه
لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام تقتضي سقوط حجيته كما ذكرتم توجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون
بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لانه مسلم لبطلان القضية القائلة بان صحة التعليل توجب الجهالة انما
فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص وان ادرك فاحتمال التعيين قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا
يدرى انها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما
عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص
لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض
لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل
تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لا يجوز تخصيص العام بالقياس ابتداء قلنا لان ما
تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ظني والقياس
مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول البعض الافراد وقد يقال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم
تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح

الاصل منا هو باعتبار عدم التناول شيئا من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والاكثر مشهور لكونه تخصيصا
لعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك والعام لم يشترطوا في القياس المخصص للعام ان يكون
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام القطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان
كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فتكثير الاستثناء لما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد
او بتفصيل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب
لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة
وذكية او بين خل وخمر **قوله** فساد البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض
عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد
من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته
وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما بين المبيع يصير شرطا وذلك انه لما جمع بينهما
في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل
هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف
ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك
انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم
لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجيء تحقيقه في فصل مفهوم
المخالفة **قوله** وهذه المسألة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا
او بالعكس او كلاهما مجهولين فمثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري
بالخيار في سالم ثلثة ايام ومثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم ومثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على
انه بالخيار في احدهما ومثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما
فيه الخيار فشرط الخيار شبيه بالنسخ يعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
داخل في الايجاب فيصح بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء يعني كون محل الخيار
غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لاجل الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية

وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح
الاولى رعاية لشبه الفسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح
جانب صحته فيلائم شبه البيع المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار والثمن يرجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان
كلا من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء اليه يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه
الفسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في
الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الفسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك فيه نظر اما اولا فلان
معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع و
معلومية الاستثناء لا ترفع ذلك لهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا
فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه
لا يثبت بالشك **قوله** وجهالة المبيع او الثمن مفسد ان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في
بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان
العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصته من الثمن
ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب متناول لهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حق المدبر للنفس قائم يمنع ثبوت الحكم
فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا لهما فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم
فمن محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل القضاء
القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن البقاء **قوله** ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول الغير مبيع شرطا لقبول البيع كما في بيع العبد مع الحر
وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه الفسخ فهو مبيع
لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل
الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه الفسخ و
في غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** النسل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف فالالف في الفاظ العموم
على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا
كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وتناول
اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول الكل على سبيل
الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل
في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة واللفظ مفرد بدليل التثنية والجمع
وتوحيد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال

[illegible]

فانه ليس مبهم بامور نفسها اذ كره في التلويح فينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان هو تابع تام لعموم جمع صيغة م
وانا نقول ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط الذي م
الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد
فكيف صح استثناء كل واحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء
قلت من حيث ان المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان
يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل الطين يجمع بالجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة
زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم
والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد
دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي
تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل
الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة
الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان
يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه لم يكن حينئذ دالا على الاستغراق فلا يوجب العموم بل نهايته فيه لان
الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف اما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد
سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال خاصة على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام
من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع
القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك اما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم
بشرط التعريف عنه ولعل الثاني هو الصحيح حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا ينافيه
فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فيه مبني على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة
جميعا وان مدلول الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا
في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث
بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله
حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية

اعنى مسلمون بصيغ الواحد والتثنية والجمع في غير صيغة ضمير المتكلم لما سمعت معنى جمع جمع رجال ونحو مسلمين ونحو فعلوا وافعلوا فالاثنين والثلاثة
في النحو من صيغ الجمع والخلاف في ضمير نحو الجمع من الاثنين مثل ما في رجال بل رجالات وبيعهم جمع رجال بمنة وربعة والجمع رجال اثنان ولا يكون الرجال
صورة اللفظ بل يكون الموصوف والصفة كما يقال في جمع الاثنين من اسماء. هذه ليست من مادة اللفظ فالثاني مبني على الفرق في وضع الجمع والى
وروى ان الراجح الثاني فتم بيانه بمسكات المخالف اما الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا
والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين حقيقة بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى
فان كن نساء اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام اولاب فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة
الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية والبعضية
وبذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنين اعنى البنتين ثم
لما كان هذا موهما لان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت من اين يعلم ان حظ
البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك دون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع الاخ فلان
تستحق مع الاخت اولى بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت بالاتفاق
من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان
له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا اجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروى لا استطيع ان انقض امرا كان
قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت اما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد
تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذي
لا يكون من الشخص الا واحد بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين
مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين انه ذو قلبين
اسد وتلبيس واما الجواب عن الثالث فهو انا سلمنا ولا الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد
او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون
اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم الشيء الى الشيء وهو حاصل
في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا
في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع
على الاشتراك المعنوى دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر فهو مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق
هم وفعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع والابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين ولم يكتف بهذا
المجاز ولم يوضع للمتكلم مع احد آخر اسم خاص لئلا يكون التثنية زائدا على الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان في كل الغير تبع له في الدخول

تحت الصيغة لانه ليس بشئ منها الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يعود كثرة وتصير منزلة
الاصل؛ اعلم انه لم يفرق في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب
الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق
بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف
ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها
اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه
كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد
وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على التقرير وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد
مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا
النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد
في مثال لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي فلا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في
البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عُدّ لاغيا عرفا وعقلا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة
للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام
على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا
تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا
نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن
عباس رضي الله عنه لانه اسم للقطعة من الشئ واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد والحقت به علامة الجماعة اعني التاء فرد على
المفسرين وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة
حول الشئ وتتم المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف باللام استدل
على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخير ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس الحقيقة من غير
نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاء لي رجل فقال الرجل كذا وقد يكون
حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر
واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز فالاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما
الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه
[illegible] اما الى بعض غير معين كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او الى الكل وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات

ما يقصد به بعض الافراد هي ... الاستغراق ومن ثم ... فيها الحقيقة والعهد ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا مهدنا هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف
على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد
الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق
بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني
الايجابات والسلب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية
وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو
سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على النفس
الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك
يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى والجملة
توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح المصنف حيث مثل بعد ذلك لتعريف
الماهية المتاخر عن الاستغراق بقولك الخمر حرمت لعينها اذ لا معنى للعهد الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون
نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين اما كان تعريف الماهية شيئا غير ما سمى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وهو
تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** وبصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد
يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او
اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن
عاما لكنه متضمن صيغة عموم باعتباره يصح الاستثناء وهو جميع مضافا الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا
الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل
يجب ان يتناول المستثنى وغيره بحسب الدلالة لانه ليكون الاستثناء اخراجا ومنعا عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان
كان محصورا شاملا للمستثنى بشمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من
استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما
في الصور المذكورة لا يقال المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح
ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ولو سلم فنقول المراد افراد مدلول الاصل
اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشائخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب
الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او
لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام

ه ما فيه حقيقة الجنس حقيقة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم
فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما لو حلف لا يركب
الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه
ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس مستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير +
لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد
من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمط حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه هو
ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية
باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى
قول الامام فخر الاسلام هو ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو الكثرة باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل
على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار احديته وحضوره في الذهن فيكون
اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير
باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا نسلم انتفاء العهد الذهني
في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء
وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على
الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف
اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على
الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم
ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد
فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي
نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد
فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك يعم في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار
انه للجنس وهو في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الروية فلا يلزم من نفيه
نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم
فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله**
واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظامه جمعا من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون

نعم هذا الجواب يعني ان المعنى
ان الاستغراق يحمل على هذا ان
يان من وجه العلم بطلان اللام
ذهن التعين على حاصل البطلان
بحمل على التعريف الجنس الاسم كلام
بالجنس ... ان
لانا اذا التعينا و جعلنا حرف العهد اصلا فاولى
الا اخر فعلم ... ان يحمل
ان يحمل على الجنس مجازا ... الاستغراق حتى لو ان
حمل على العهد والاستغراق ... الابصار
عليك ان تقول قوله تعالى لا تدركه الابصار
مثلا لما قالوا انه لسلب العموم
فحملوا اللام على الاستغراق او على
المعرف بلام العهد واختلف في الجمع
ايضا عند البعض عام وعند البعض
المنكر والاكثر على انه غير عام
لصحة الاستثناء لقوله تعالى اركان
عام لصحة ... والنقد
مجازا لانه ...
الا على عجز

على جميع افراد الرجال دفعة بخلاف نحو رجل فانه لواحد لا على التعيين مع صحة اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاقه على كل فرد على سبيل البدل وجمهورهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل بهذا ولا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ادون المراتب تحكم لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمل على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم صحة الاستثناء بل صحته لو كان استثناء يوجب تعيينه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه فيلزم البعضية بل هو اعم من الكل والبعض وعن الثالث ان الاجماع اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل الا ان المراد رجل او يعرف ان مسمى جميع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة فيكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه للجنس للماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في ادخل السوق واشتريت اللحم او للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون ولهم كلام في جعل التعريف للماهية فكانه اراد بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما هو الجنس وذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وعلمت ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ويسمى عند المحققين معهودا خارجيا لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت بدليل المناسبين فيه المراد باللام هاهنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في الثاني والاول من الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم منها العموم ضرورة ان نفي فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام التقرير وتكذيب معنى انزل الله التورية على موسى وانتم تعترفون بذلك فهو جواب لقولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بان يجاب بالايجاب الجزئي اذ لو كان سلب جزئي لم يرد بالايجاب الجزئي حمل البعض الكتب على البعض اذ لا ينزل جميعها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والجزئية بحسب الحكم بل في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا اشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الآلهة المعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان اسم الله اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الواجب للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه اسم لهذا المفهوم الكلي فكان لا شيء يخفى ان الاستثناء

ولهذا ان … المفرد المحلى … لقوله تعالى … والسارق … على انه لو … المنكرة في سياق النفي … قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى …

فههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت بل التقدير فى الامكان ونفى الامكان
يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين فى اعتقاد تعدد الالهة فى الوجود ولان القرينة وهى نفى
الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز
ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن الهة سوى الله لا على نفى مغايرة الله عن كل اله **قوله**
والنكرة فى موضع الشرط يريد ان الشرط ان كان مثبتا مثل ان فعلت فعبده حر او امراته طالق لليمين على تحقق نقيض الشرط فان الشرط مثبتا مثل
ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا
شك ان النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب ان يكون فى جانب النقيض للعموم والسلب الكلى لان النكرة المنفى عام يفيد السلب الكلى
فيجب ان يكون فى جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئى فظهر ان عموم النكرة فى موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
فى موضع النفى **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى التى لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف
لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده
قبل كل واحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال فى قوله تعالى
ولعبد مومن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مومن وكل
قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مومن وقع فى معرض التعليل للنهى عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا
من ان الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على
من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر وبكلمة اى او بالنكرة المستثناة فى النفى الثانى ان تعليق الحكم
بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته
وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا
يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة علماء اثنين او اكثر وقد يقال فى
فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقل بحكم انما يوخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام عامة
لوقوعها فى سياق النفى لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا
عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه فى مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة
حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان فى النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه لا رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد
كما اذا وصفت بصفة عامة لان الحكم لما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما وجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر
فى الوصف للقطع بان القصد فى مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم فى
مثل لقيت رجلا عالما والله لاجالس رجلا عالما ولحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة فى غير موضع النفى قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر فى النكرة الموصوفة بصفة عامة

قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما مضى بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين فكيف يكون الواحد خاص من
جهة انه خاص لتعيين المعنى باوضع لكثير محصور او للواحد بل لاشتماله اي ما يكون متناولا للجنس متناولا للفظ آخر اخر لغيره فيكون من متناولا للانبا فبها
افراده عن عني خصوصه وهكذا قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ان الاحمال بان كلا منها بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه
ذكره ابن الحاجب التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل
العشرة قوله النكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط والمثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة لفرد فلا تعم الا بدليل يوجب
العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة بتقاضا المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من
جرادة فانها تعم في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على النفس الحقيقة من
غير تعرض لزيادة وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فانه انشاء للامر بخلاف صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي للاثبات واحد مبهم من ذلك
الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد
الوحدة بل معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان
يراد نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة
مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض لتعيين وان النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم للكل فحسب وحتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير
كل رقبة بل المراد الشمول على سبيل البدل اي فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا لكن
انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل ذلك نكرة كذلك الا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت
نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص ناسب ذكر ما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
والكلام هنا اذا اعيد اللفظ الاول مع كيفيته من التنكير والتعريف ويريد بتعريفه ان يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة
نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها
ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة
فهو الاول حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا
فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او تاخر مثل الاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان ۞ عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا فمع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر لانا لا
نسلم ان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلانه يعني
كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة
مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الآية وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض
عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان الراجح ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن

خاص من وجه عام من وجه ... لا يكون ... والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها مطلقة اذا كانت في الاثبات ... كما ان تذبحوا بقرة ... الاسم المجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار ... فاذا اعيدت نكرة كانت الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان اللام للعهد ... اعيدت

فالتعريف معا والتنكير تارة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل
ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب وضعف
باب التوكيد اللفظي وقد يعاد والنكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه دل قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثاله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم كذا وكذا وطلبت العلم
قرأت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة
نكرة في منها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك
بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني
هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس
وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر
الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجهه
بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاول لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا
ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله ولا صح انه تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو ادار صكا
على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معترفا
بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان
السبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان
الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان
تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع
الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد
آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط وبقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف
منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص فيها انه يجب ان
يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة
يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما
وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها الواحد المبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل
وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا

قوله فكذلك في الوجهين يعني اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه

قال ابن عباس رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين ولا صح ان هذا تاكيد

وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة الا ان يتحد المجلس كذا في اقسام التعليقات

قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية فيه لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة

قوله ومنها اي هي نكرة بالصفة

وقد مر ان قوله تعالى لعبد كريم اكرم من فلان هنا نكرة وصفت بحسن المعنى وهو عام نعت به النكرة انما خص الى اهيا
مبتدأ او حسن عائد خبره والاظهر ان شمولها بحسب الوضع للفرق هذا بين ما اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيد دخل الدار
دال مستقل على خصوصها فالتعميم المعتبر ليشمل اي الرجال اتاك والعموم الجواب بان لو جاء مثل جاءني رجل يعرف الرجال فكل من يعرف كان
مثل من جاءني غيره **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد
سيما هو الاول من جهة على الترتيب ام التزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهة وجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني
قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما يعتقوا جميعا ان وافق فيما اذا قال الحكم على الخشبة فهو حر وهو بالخشبة
ما لا يمكن حملها واحد فحملوها معا ان الظاهر من الخشبة ما لا يمكن حملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الاول واما اذا كانت
الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا بعيد الخشبة محمولة الى موضع ما حاجة وهنا يحصل بمطلق فعل الحمل
من كل واحد منهم وقد يحصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل ذلك بحمل الواحد منهم تمام الحمل لا بمطلق الحمل
قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان ايا ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط
لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في
الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا ترى ان ايا
فيما اذا قال ان تدخل لا اتركما الا ابوا اتركما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يعم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به والعبد
المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين
الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول
به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في
التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فالاحتياج الى الاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في
التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يحققها
قوله وههنا فرق آخر تفرد به المصنف وحاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق
واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية تعين الواحد باختيار المخاطب ضرورة بطلان الكلام بالتخيير
الى المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في
متعدد ولا تعدد في الفاعل وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي
وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب
فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكرنا في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر
كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلان الاثم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا

وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم ارادة البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى لما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اي من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون الواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال اي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربت او للجمع مثل اي رجال ضربت قلت المراد المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك فهو حر **قوله** ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى اللفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد ولا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله** يعتقهم الاول فالاول حرم او اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة توكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر لقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة وهو المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف وتقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشية مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بالكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ولا نسلم ان التبعيض متيقن بهذا **قوله** ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا سوق الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا

بعض الخصوص من الاولى وبعض من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض منهم الفرد وان كان للمراد به ان من ينظر اليك ... يعم ... ثم قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا ... فان قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشئت الكل يعتق الكل عندهما الا واحدا لانه لترجيح العموم وكون من للبيان عندهما وقال ابو حنيفة التبعيض ... بل على ذوي ابعاض كان ذي كل من هذا ... وظاهر وان كان البيان فالبعض متيقن لان من ان كان للتبعيض ... متيقنة وارادة الكل محتملة ... فالبعض مراد وارادة البعض ... وفي المسألة الاولى ... لان عتق كل ... مع قطع النظر عن غيره ... وكل واحد بهذا الاعتبار بعض ... التبعيض بخلاف من شئت ... فان المخاطب ان شاء الكل ... بطل التبعيض ... قال ان كان ما في بطنك غلاما ... وجارية لم تعتق لان المراد الكل ...

قوله وقدمر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان من للبيان والتبعيض تميع تعدد الطلاق لمتسمح
واما وجه قول ابي حنيفة ره فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث **قوله** وهما محكمان ليس المراد انهما لا
يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان
خاصين بان يقال كل رجل وجميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ره ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذه الحصن اولا فكذا فدخلوا على
التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل
بعده وقد جعل المصنف ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة
فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال فيجب كل
رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس باخر اولا لكونه
مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فلكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي
يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** لعلا
من دخل اي لو قال من دخل اي هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على
سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لجميعهم
نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة
في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله** وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد ولهذا فسره
بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري
فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل للشمول
الاجزائي يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل احد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة
الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لما
تقرر عندهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه
له ان الاول ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين وكان المراد بقولهم الاول اسم الفرد السابق ان الداخل
اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان اشتراط النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد
الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل

واحد او متعدد واحدا او على سبيل التعاقب بغير تعية فان كان الداخل واحدا استحق كمال النفل في الصور الثلث اى في
من دخل وكل من دخل ظاهر واما في الجميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة وهذا استحقه الجماعة بالدخول اولا
فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل وللكل نفل واحد تمام
في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة على صفة الاجتماع فاعتبر وكل منهم ليس واحد سابق
بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور
الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة
في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا
معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا افرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا
يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا افرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمص بوبان امتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على
مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد
مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال
اورد المص بكلام ما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة
عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق
كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى لبعض معنى كل من دخل ولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه
لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل واستعار لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله
كل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا
بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير تقييد بعدم استحقاق كل واحد من
الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس
من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على استحقاقه والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي
اى اعتبار صفة الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان
للمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقة
وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية
انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد ما علم
تحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة

[illegible]

ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة فلا عموم مثل ذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة فلا يعم انه لا يكون
من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع لا يكون الا بصفة
معينة وفي زمان معين وغيره انما يثبت بدليل من الاجماع والقياس ونحو ذلك ثم لو سلم فذلك مثل قضى بالشفعة للجار
ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي
صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد بالمقصود اذ ليس
النزاع الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعل مثل قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل الحسي قضاؤه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران
بل في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث
بالمعنى لا حكاية الفعل على تقدير تخلله **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال وحادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة
وحينئذ ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب وهي بغير المستقل لا يكون
كلاما مبتدا بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها
مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فيصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب
اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر ويكون اقرارا
في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا
في جواب تعال تغد معي يجعل كلاما مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه وغيره [illegible]
لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل
بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان
فيه تخفيفا عليه **قوله** ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير
قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت
وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد
طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة
فان قيل لو كان عاما لما جاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ولان نسبة العام الى جميع افراده على السوية ولما كان لنقل
السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوم الدخول تحت
الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في تخصيص الحكم به بل قد يكون
معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن
السؤال وبيان حكمه وهذا حاصل مع الزيادة ولو سلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص

قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه
انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مومنة اخرجت عن شيوع
المومنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المومنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم
رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل عتق عني رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل عتق عني
رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمومنة
حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد
بالكافرة والمطلق انما قيد بالمومنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا
فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المومنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد
تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بل يسيل
انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المومنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى
بعيد ويجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا
فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق
مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او اتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحد
فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس
مطلقا في احد الحديثين ومقيدا في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود
ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير التتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه
لمخالفته للمامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار
حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة يجوز بمثلها الزيادة على الكتاب
بخلاف قراءة الى فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع
لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلوة والسلام في حديث الاعرابي صم شهرين
وروي صم شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق

عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه فلا يحمل على المقيد

والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي تم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم والحوادث الحادثة وههنا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال وجبت في كفارة القتل عتاق رقبة مومنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي **قوله** لان التقييد يوجب التغليظ فان قلت الآية انما تدل على ان السوال والبحث عن القيود والاوصاف التي المذكورة يوجب التغليظ والمسارة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس رضي الله عنهما لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها اي خالة تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب اما ممكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وهذا اظهر مما استدل الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالتقييد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه لتقييد استحباب المقيد فضيلة وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك من المحامل هما اول من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في القيس ثانيه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان عدم القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجي في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين نعم يمكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد وانما ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب الكلي الاعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره

وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمومنة بالنص المقيد والمطلق ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم وتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودل المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان المقصود منه الى النفس الحقيقية او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المومنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله** فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه لما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات والى هذا مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامور والتهديد او الوجوب والاباحة

احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد

مسئلة ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن
القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهو معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ثم اختلف
القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يمكن لكن ليس من اللغة ثم اختلفوا في
الجمع لتسلم العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز
في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع
المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله
في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة
مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا
في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو مجموع حتى
يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم
الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له
بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه ولا يجوز ان يكون موضوعا
لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ
عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فهذا لا يمكن الا باعتبار وضع وحده
لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه
للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صحة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه
بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة والى هذا اشار بقوله ومن عرف فروع
الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد
من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى او لمقصد الابهام او لغفلة عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره
والوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خصص اللفظ به وهو باطل
ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة ومنشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به
كما يقال في ازيد الا قائم اي التخصيص بزيد بالقيام ومن جعل المخصص منفردا من الاشياء باصل المخصص به كما يقال في اياك

تقييد معناه فتمسك بالعبارة ودفي ضمير الفصل انه تخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وههنا هو المراد
تخصيص اللفظ بمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا به لك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالمخصص
ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه
يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف وهو انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل
واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز
واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد
من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من
المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال
المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله
في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على
انه مناسب للموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا
والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للمجموع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من
افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين
مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم
البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم اتصال بينهما
كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه ح
يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض
على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب قطعا في مثل فلان يصلي فاقرأ القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء
عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا
ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه
من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه
قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى
رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف
الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك

وهذا جواب حسن لكن لم يتعرض فيه لجواب مجازية التسبيح في الاية بل التسبيح ايضا مشترك لفظا كالصلوة بين المعاني
المذكورة ويجوز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي **قوله** ويمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه
ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف فهو مما يأباه الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد
امتثال حكم التكوين والتسخير ومطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا وجه ان يكون في كثير من الناس
بمعنى اخر يخصصه كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل
اي ويسجد كثير من الناس فيدل على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض
وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** ايضا لا يبعد وهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة
او وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات
كالسماويات مثل الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم فنفي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يستحيل
التسبيح بطريق النطق لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس له
وجود وادراك كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف
لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله**
مع ان محكم التنزيل ناطق به اقول ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر
المفسرين على انه دال بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى
وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمم لان معناه ان الكثير لا يفقهون هذه
الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا انسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم
الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة
او مجاز وذلك لان المستعمل فيما وضع له الحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فالمجاز والا فمرتجل ولم يقسم
الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة واقسامها من حيث
المستعمل في غير ما وضع له بالنظر الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر
في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان فيه
زيادة تفصيل وبيان اخره فان قيل الاستعمال لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى
الثاني من جهة الوضع الاول قلنا المعتبر الاطلاق على ان المعتبر العلاقة لا مجرد وجود العلاقة [illegible]

يجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل للاولوية بهذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال
لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد ناالاستعمال الصحيح احترازا
عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين
كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من
الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في
شيء من الاوضاع فاذا اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان وضع
وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون
مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما يجي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز
على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ او حملا على خطأ
العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز
في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد
الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع
له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه
من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجي ان
الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه فان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فانها
مستعملة في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز
مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز
بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب وصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع
للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل
ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح هنا اشتراط العلاقة بين
المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور هو
ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فحقيقة

الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ومع هذا ان كلا من المنقول والمرتجل ينقسم مقابل الحقيقة والمجاز ومع ذلك
وبيان ان المحل في المعنى الثاني حقيقة والنقل فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بحيثية
والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين
الموضوع له ويسمى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فمثال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى
الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز
في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة
وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازا الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من
وضعي اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام
مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل النقل طارئ عليه حتى لا يتم
منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض
فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ
حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع
الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة
مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه والى
العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا
مظنة سؤال هو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول
اعني المنقول عنه كالحقيقة ليعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه
المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز ليعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة
بينه وبين المعنى الثاني اعني المجاز فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس الموضوع له علاقة فان
صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثاني كاف في ذلك والثاني يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل
ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات البتة اذ ليس فيها اعتبار معنى سابق الخ

اعتبارا المعنى الاول فيه فليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني لكونهما من الالفاظ بالتسمين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ السابة للذوات لا يبعد اولى وانسب من وضع الجدار لعلمها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرجح في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدا الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر ويستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى لا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها لقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته ح لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له منافيا ايضا لارادة غير الموضوع له لذلك

قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يعرف بعض الحقيقة والمجاز منقول على المتعينين باشتراك وربما يقيدان في معرفة باللغويين
وفي الملة بالعقليين ويحكمين بسبيل العقلية بهما التبعيض صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف
النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد ولذا اعتبر في التقسيم النسبة
ونفسا الى ان الحاصل ان الحقيقة العقلية ما اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي
ما اسند فيه الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كقول انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع
من الملابسة لكونه زمانا له والمراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات والفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب
انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختيار
او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا ولا يطابق
شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع
البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا
فاعل في اللفظ والمراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة
التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم
بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل عند المتكلم في الظاهر فيشتمل
نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان الضرب صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم
بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول الا ان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة
راضية لان الفاعل ما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند
المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل نبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظ
ولا مجاز لان الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **قوله فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل
فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والصفة
والكون عليه والاول اليه والمجاورة والمراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او بالحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين
في الوجود او التعقل او الخيال ونحو ذلك والمعهود في تسع الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية
والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك
الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه وان كان حاصلا في ذلك الزمان او في
جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في
التعقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الآخر فهو
الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حالا في الآخر فهو الحال
والمحلية او سببا له فهو السببية والمسببية او شرطا له فهو الشرطية ولا يخفى ان هذا التقسيم تقسيم عرفي لا تقسيم عقلي فلا يحصر ... وما

بين معنى والاثبات بانه اذا المعنى المتعدد حقيقة تعدد ثم فانه ان احدهما حاصلا فى الآخر فهو حلول وان كانا متباينين سمي بأنه نسبة
اما انه هو المشترك فيه بنفي المنع على الاخير فتسمع فى اثناء الكلام ما على التعبير من الايجابات قوله اذا اطلقت اللفظ على مسمى مدلول اللفظ
من حيث انه يقصد باللفظ المسمى معنى ومن حيث انه يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع الاسم له سمي الان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد
المسمى يعمهما فيشمل كل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وايراده بلفظ التنكير
لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالتقرير قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان
حصول المعنى الحقيقي المسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له
في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير
بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان ومؤلفه لا يمتنع حصوله له في حال الحكاية اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع
بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى
وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم
الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني ببعض
خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك زمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم
فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في
حال تعلق الحكم به ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال
اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الحال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان
يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ الفعل
الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى
جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال ولو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا
كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه
الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في
الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم
نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول
المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي
بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين
واجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم

فلذا عطف عليه
مى
انفرادا على معنى يعني
بالتصديق يجمعهما
فيه يخرج ان ينسب الى
ان ونحوه على تسوية
يتحقق فان اردت من الوضوح
فخففه وذكر ان بعد ذكر التقسيم
بعينه وهو الاصل في المجاز
وذكر ما هو فقال
واردت هذا الموضوع له فالمعنى الحقيقي
ان حصل له اي لذلك المسمى بنفسه
في بعض الازمان فهو مجاز باعتبار ما
كان او باعتبار ما يؤول بمعنى ان الازمان
الزمان المغاير للزمان الذي وضع
اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد
في المتن ببعض الازمان بهذا القيد
لان المعتبر استعمال اللفظ في غير
الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل
لذلك المسمى فان كان زمان الحصول
عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه
كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر
خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او
بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر المقيد
وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل
ولا بالقوة

في جميع الامر مبتدأ خبره كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار الاول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فانه يقبض في الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخمر المسمى بالفعل اصلا **قوله** فلو اريد ان تريد بمعنى اللزوم الذي يبتني المجاز عليه الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الحقيقي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل منه الذهن الى الاعمى باعتبار التقابل وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول اللزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن مع ان بينهما لزوما ذهنيا بل هو تنزيل التضاد منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك

قوله او خارجة معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزء الآخر لم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزء الآخر كان الآخر وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء

قوله او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت فحينئذ جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزء للآخر في المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما شرح التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار والارادة انما ان اعتبر كون احدهما جزء الآخر او وصفا الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون بجامع داخل في الطرفين كما يذكر فكيف حصر الجامع في الوصفية قلنا ان اراد ان اللازم هو ما يحصل الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزء من الطرفين او يشكل الامر فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بصفة للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد هو الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا بحيث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا انما هو الانسان الشجاع فظاهره ليس بوصف للملزوم اعني الاسد والكلام هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهره ليس تشبيها بالاسد وانما المشبه هو الشجاع خاصة ولا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي يستعمل في المعنى المجازي

الملازم ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله**
واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل
ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فاذا كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المعلول اليه وترتبه عليه والمعلول اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة الفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل آلية وذلك لان
احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع
العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل بمعنى ان عليه الجزء
في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة
والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا
تسليم لما منعه في صدر الكتاب من الحصر وتعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن
الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت
ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان
يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل
احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزء منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد
والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غير فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان
موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان
على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس
او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم
واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون خواص
الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة
والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير
لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى اللازم فيكون اللازم
اصلا والملزوم فرعا بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم

قوله واذا عرفت ان معنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين [illegible]
قوله كالكل مع الجزء فان الكل اصل [illegible] والجزء تابع للكل [illegible]
[illegible]

الى اللازم لا تامعول متا يلزم ذلك والمراد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس براد

قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض

في الجوهر والصورة في المادة كما اشار المصنف بمثال العرض بالحال والمحل بهذا المعنى بل بمعنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان

حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان وغير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات

يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد

بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بينهما او

يكون معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك كما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجاز

فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى

المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء

والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى

الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله**

فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد شرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت لم يثبت الهبة

لتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها العقد اذ لو

طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل

متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة

قوله الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين

ولفظ النكاح والتزويج وان بدلا لا على هذه المصالح لكونه مبنيا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن

الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم

في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان

يقول خلو معناهما عن معنى الملك سواء لا او لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير

وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في

الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد

المنصوص بل اعتبر الملك قطعا ونظر الجواب ... يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون موجبه المعنى العلمي

بل یکون ان یعتبر فیہ زیادة خصوص لا یوجد فی المعنی اللغوی **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات
ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون
سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما
يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجبه بخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب
اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك
الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة بشرط العوض في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها
واعلم ان ما ذكره انما هو من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للاخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره
فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة
لكن احدهما بالواسطة والاخر بغير واسطة **قوله** فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق السبب على المسبب اذا كان السبب
علة شرعية للحكم والمسبب كما هو مقصود منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او
اشتريته يعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبر في غير المعين وملغو في المعين لانه معرف
بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى ان النصف بكونه مالكا او مشتريا للمجموع
وهو اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب
مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب في الماضي وقيل بل حقيقة وقيل لو كان الفعل
مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب
لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي
هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار
حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه بانه يعمل وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب
كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان
محضا يصح اطلاقه على المسبب لا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع
في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما يجي من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان
المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا
ليس كذلك فلما قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاحدهما في الاخر

إلى سببه مجازاة لجهة واتصال الوضعين بشرط اثبات ملك المتعة قوله لا بهما اى لا الاستعارة فلا يصح
وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص
بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة
المعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره
ثم نقل في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه
والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها مع عتق لزيادة
قوة فيها ثم نقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تناسب بين المعنيين في الحكم
الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس
في وسعه اثبات تلك القوة بل هو ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد من حيث اسند الفعل الى السبب البعيد
كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما قوله فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم لا يجوز ان يكون المالك
سبب تيرها اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية
عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجي في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز
في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ المفهوم من الاعتاق
لغة وعرفا وشرعا انما هو ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من اثبات القوة انما يعرفه افراد من
الفقهاء ولكون اللفظ منقولا اليه الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لان العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون
اثبات القوة انسب بما فيه الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم
ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليه نقل شرعي قوله وعليه فيه يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه
اثبات القوة المخصوصة على ما فسره الامام لفظ بل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك
ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك ورفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات
القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب لا يقال لا نسلم ان ذلك مجاز بل يجوز ان يجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك والتخليص مجازا كما يجعل مجازا عن اثبات
العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق ثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك

قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اى لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد فهو ازالة فيه مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك بعشرة شهرا للعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** لا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا للعمل كذا او لا يلزم منا هذا اشكالا او الا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكرنا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا للملك الثابت بالطلاق لاختصاصه بالقبول لرجعة او بينونة لا تحل الملك لنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارات وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل

الشرع فيهما معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق فان متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة باجتهاد وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لاراد ة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فلكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وعلى هذا الاعتراض ما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغاير محلها صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب احتمال المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اشتبابه ملك المتعة قصد الانبات فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمال العرب لا يشترط اعتبار شخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل اعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة النخلة للطويل غير الانسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المعترض الى انه لم يجز النخلة للطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس الجزء الطول بل مع فرق بالاحسان في اماله او طراوة وتمايل فيها **قوله** سية لا تخفى في ان المجاز خلف عن الحقيقة

اى فرع لهما بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار واما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم
حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا
نقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق
لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعنى عندهما الاصل
هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى
جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على
جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف اى فى تعيين مجموعهما لا فى كل واحد منهما اذ المجاز الذى
هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا اختلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم
المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف
هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى ايضا لان الاصل ليس عنده
هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعنى الحقيقة والمجاز والنزاع
فى ان هذا خلف عن ذلك فى حكمه او فى التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح المقصود
فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد
عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام المص ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب
المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق
على هذا ابنى لا على هذا حر **قوله** لهما المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود
اولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو اخراج اللفظ من العدم
الى الوجود اولى وذكر المص فى استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد
من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على
صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى
فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفى كلام الله تعالى ايضا **قوله** لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر
ايضا فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء وقت الحلف فاما اذا كان فالبر ممكن باعادة الماء الى الكوز فينبغى ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقلبن
نسلا نا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن

في الحلود عند الارادة يعني ذلك الحلف ممكنا فلا يحنث في اليمين على خلاف ما اعتقدت ان الاسئلة قتل الميت وقلب الحجر ذهبا ومس السماء فتنعقد
ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان اخذ ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة عيسى عليه السلام
في الشخص بعيد ا حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الحق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لانه غير الماء الذي في الكوز من خلق
الله فيه كما يقدر لا قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه
فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو ممتنع **قوله** فاذا تعذر الاول اي كونه مشارا اليه فالمراد ويمتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك
او هي كونه معروف النسب واكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث
اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من
اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم اذا
ثبتت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق ههنا الاسبق الاكبر سنا لم
يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سؤال مقدر تقريره ان لا وجه لتصحيح هذا الكلام
في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا عن انشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو انه عتق على من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل لا يقبل
التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان المعتق بالبنوة مستحيل لم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا
اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق
على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق عتق
العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان
يكون مجازا عن الشفقة والحنو فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم
يتبين انه اراد الاخوة ابا وام قلنا احتمال بعيد عرض عن الدليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا
فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار
على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف ما اذا
فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني
يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بالصورة الاسم من غير قصد الى معناه
فيفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل ينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر
لان لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان استعار
نعم اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انها ليست بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر
عقلي حيث جعل الرجل الشجاع اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز
لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين
متعارفا وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في تلك الهيكل

ذلك الشخص والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار اللفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار او للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور لنوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل التشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان **قوله** فهذا غير مستقيم بحث لان المشبه طرئ على هذا القصد الى دعوى امر مستحيل وعند عدمها عدم الاستحالة فان احدهما عين الآخر

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في الحسن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت
اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة
بالاتفاق فهم لم يمنعوا في ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان
الاول المشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي يقصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم
بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بلا ذلك فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة
الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسد لزيد لكنه لم يتبع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الروية
فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول المشتمل على قلب الحقائق وجعل
حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق
الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على
دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمي اسد وتكلم حجر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة
على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق ضعيف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا
وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل مطلقا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول
دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم
يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب احد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته
يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في
هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم ان يطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا
لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ورايت منه اسدا ولقيت به اسدا او تقديرا
مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة فهو لا اعتبار بكونه خبر مبتدا او غيره كذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد
اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة بكذا ونطقت الحال بكذا ففي نطقت
فقط لان المشبه متروك بالكلية ومراد بالاثر التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا
ابعد من تخييل زيد اسد من تخييل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الا من المشتق ولان مبناها على التشبيه
المسبب بالابن في ثبوت العتق له الا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول
يسمونه مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور لانهم لكونه مهملا في المشبه
المتروك ومراد حمل الشجاع اذ في معناه للتعين لا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه بل قولهم زيد اسد على اي يجري مجاز والطير [illegible] عليه كم
ذكرته وقد حققنا ذلك في شرح التلخيص فيصير ما ابني معناه هو معنى من حين الحكم كما لا ان ترك المشبه هو ان يطلق عليه اسم المشبه به

قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع
المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح
انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها تستعمل في المعاني الحقيقية او المجازية و
قد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو
المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة
دون المجاز ويكون المجاز لغوا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان
المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد به الضرورة من جهة
المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة
على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز
واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع
بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة
بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ
وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة
ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر فيه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي
هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع ودون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس
بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول
بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع
بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا الاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما تصور
الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام
على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب
على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب ذلك الاستعمال
حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده
فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وال اسد
وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ

بالنظر الى هذا مستعمل مجازا في الحقيقي بالتوسع استعمال المشترك الى معنييه قول حقيقة وموضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الخصيص بمنزلة المشترك
انهن جوز ذلك وهذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم
انما هو المعنى الثاني ان يقال المعنى الحقيقي جزء مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول من
شرطه بان يكون الكل موجودا مختصا باسم واحد لا بالجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع
المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض ولهذا لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض
ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يحتمل
الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والمعنى المجازي بمنزلة التعدية عن المحل والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون
مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو جمع الرابع
ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وهما متنافيان الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس
للشخص فيمتنع استعمال المعنيين حقيقة لاحدهما ومجازا للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريقي الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا
في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ
بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا استوت نسبته على ارادة التابع اليهما مثل رأيت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع
فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار
وحلول في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل
واحد تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي لا يفهم الا بقرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان يدل المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي حصل المعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك محل النزاع
وان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع
له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب نصب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق
القياس فباطل لان الحكم متنازع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريقي الملك والعارية محال شرعا وحصول
الشخصين في مكان واحد يلبسه كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا
وتشبيها للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين وانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على ان الاصل اللفظ عند
ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لا يكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريقي الملك والعارية بل يجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له قوله فلا يتحقق ادرج في المتن من شرح الاصل المذكور شبهة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى
او لامستم النساء اريد بها الوطي حتى جاز للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل الاجماع مع مخالفة ابن مسعود وعمر فنقول المراد
نفي المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوزنا

تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطى او المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل
ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته
واما ان تحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك كما في المفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة في مخامرة العقل
واثبات الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطى وغيره باعتبار مطلق مخامرة
العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وعدمه ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص
معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا يقال مكتوب زيد لما يختص به باعتبار مكتوبيته مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة بكون زيد سببا
لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء اعتقه حر الاصل وغيره فليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارته والما يسمى
المعتق الاول اسفل لانه اصل والفرع اعالى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه سمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى
الاعلى **قوله** وكذا اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه
وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان
له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة
بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء
ينبغي ان لا يتناول الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم
الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق
الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة
فلا يخلون للدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات
يتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى
الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا المعنى
نوراً وليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان يخرج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع
القدم ولفظ ينام ليس على الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت
ارادة من المراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا وراكبا فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ليس شيئا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في
الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكر
قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول

قوله يراد به اي يكون الدار معناه الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض سكانها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا القيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار ولا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي يتعلق باليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر ويدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بالفعل الممتد وهو استعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت وقد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير والبيان والهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق بالمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت الممتد من الاعراض اما هو تجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف التكلم فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا تحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب ان يعتبر امتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد واليوم مركب مجموع التوم

يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية ومعلق
لفظا ومعنى لا مقصورة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل
يتضمن الجواب عن هذا السوال ثم ان قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين
يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق
الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم
تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة
على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما
يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد نشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد
فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا
او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا
على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك
بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد باطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء
يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من جنس الحنطة فيعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون
السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة
بان يضعها في الفم فيمضغها **قوله** ينذر على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام وهو غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان
المراد رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي
اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينويهما النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق
وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي
يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم
عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته
لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح
يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد
فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي صلى الله عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى
تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت لان موجب النذر

فلا دلالة للفظ على اللازم ... لا يكون مجازا لان اللفظ الاسم اذا اريد لازمه ... بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له ... اي اليمين ... والمجاز

لزوم النذر كالذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه وذا لا ينفك
عن لازم معناه لا يكون بطريق المجاز لانه لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا قد
تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام وبعبارة اخرى لا يكون بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ
مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من
لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر ولا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من
ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل الشيخ في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا **قوله** ويمكن ان يقال
في جواب هذا الاشكال يعني اصل الاشكال المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم
فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحققت ارادة المعنى الحقيقي والمجازي
معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع
في خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقل صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة
في محل اخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم
بمنزلة باسم كما في قول ابن عباس رض دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب عنده
في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
بل في كلمتين **قوله** مستلزما له للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء
البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** وعادة ليشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال
العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** يمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت
به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن **قوله** كقوله تعالى واستفزز
استنزل او حرك من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب او الايجاب عقلا وهي

الامر تعالى ولذا حسن تسميا الايامر ابليس باغواء العباد فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن

المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالآت والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير

والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله وانا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير

فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار وحقيقة الا انه

بقرينة من شاء اذ لا تخصيص الايمان شرعا بمن شاء وانا اقبلك فيد لالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية فان قيل كيف يصح جعل القرينة

التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام

فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني اما ان تكون لفظا

اولا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن

ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراده مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد

المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذي سماه فخر الاسلام

حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا

او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمه ما يختص بالافعال دون الاقوال

والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية لبعض الافراد وذكر ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي

الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي السابع شرعا فلهذا اعاد لفظ نحو في السابع

اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روى بصيغة الجمع

ومجردا عنهما وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او

غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد الاعمال

حكمها باعتبار اطلاق الشي على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال

المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على

صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع

حتى لو وجدت صح والا فلا وهو يشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما

بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله

على احد النوعين فحمله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على ان المقصد الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة

والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة

على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون

النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية

بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم

قوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام ... فهو قرينة ... لا يكون بحكم ... للتوبيخ ... بعض الافراد او بعضها ... الاعمال بالنيات ...

كصحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند فوات الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا
للصلوة لا يفتقر كما ذكر في الاصل وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا فلا يقتضي ذلك لان
موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان
الحكم بالجسمية ثابتا للعين بمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رح على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من
قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فيخصص عنده بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب
انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب
القضاء او كان الغرض هو الامتثال وموافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين
اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم
الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رح
عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال التي جاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت
بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه
اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها
موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سببه
الحقيقي وسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره
ولازمه ونحو ذلك مما يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما فرد منه او المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم
بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قطعا ولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حالفا لا ياكل
من هذه الشجرة فان نوى ما يحمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالرمان فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة
فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف
حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصله في الدابة لانها
لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه من موضعه ولم يخض **قوله** وكالاسماء المنقولة فان الحس للفظ
قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كما عليه الشرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة والتحمل على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل
والجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار
عند ما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البير
لا يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان
المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى الابعد كالاقرار لانا نقول الخصومة

هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة قوله فاما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشائخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز بعمومه كحكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى **قوله** او معروفة النسب فيه الاصغر هذا لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والاولى الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء الا ان العتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي فهو التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته

فلا يصح استعارته ولو قيل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح للمجاز ولذا لا يصلح اللفظ الذي هو موضوع منه لاثبات التحريم بهذا اللفظ
فان قيل فاللازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة الاسد فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد
يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام من دونه من الصفة بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك انه كونه انما
هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام وهو على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصول انه تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه يستحق ممن اشتهر نسبه من غيره وفي حق المقر متعذر اثبات الحقيقة ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح
معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي
بيناه اي جنايه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من
المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب اشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر
وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولو ثبوت لموجبه بناء
على ان شيئا من النسب لا يثبت وهو المدلول الحقيقي لينتسب اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم ينافي
الملك للنكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في
بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك
ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر
التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واكده وانما وقع للمصنف ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله في
حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال
قوله ايضا يشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا
كما تعذر مطلقا **قوله** والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ
مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق
لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع تبعية على انه مدلول التزامي فنقل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة
مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه
مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك انما يتحقق التضمن والالتزام
اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع
له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي
او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه متوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في
الجزء والملزوم في اللازم هو امر خفي على المصنف وهو الاكثرون حتى ظنوا ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام
لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز ورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتشبيها **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة ثقيلا كالخنفقيق
العذب لركيكة واما ثقيلا بالوحشي الذي هو متنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن تسمية التفصيل في قوله

ولهذا

ولان لفظ المجاز يكون اعذب منه فيقتضى وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم اشتارا بردمن الضعيف العسل احلى من الخل **قوله** واصناف البدائع اى المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع ونحو ذلك فانه ربما تتانى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فيدخل فيها السجع ايضا وقد اورده بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد بهذا وتلطف الكلام ايضا من الداعى المعنوى والعطف على اختصاص لفظ لا ينافى ذلك وذكر فى المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء فى مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء فى انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد تادية المعنى بعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه البعض وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم تبعية فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا التشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجرى فى الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا فى متعلق معنى الحروف وتجرى فيه الاستعارة ثم تبعية ذلك فى الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية

فصل فى الاستعارة التبعية

دالة على انها الغاية وفي نظر فيه واللام للتعليل اسمه غير ذلك فيه وليست معانيها وان كانت اسماء لا حروفا ومعاني
متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كما في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت
على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به
فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطته مستعارة لما يشبه العلية بمنزلة الاسد
المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المشهور اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل مستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل
فيكون بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار
لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة هنا على انه تعقيب كما يقع
اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت
اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا
اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال
اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية
وان كانت باعتبار علتها علة للعلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود
كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام
معلولا لمدخوله متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان
يكون تعقيب العلة المعلول ان كان للمعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها بتأويل عقبه
اي جعلت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره الشارح تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام لا يدل على ان مجرور
ها سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام
انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كان في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لايقال العلة
من حيث هي لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير
لترتب ما ليس بمعلول ولا غرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في الا
الاجناس اراد بالجنس ما ليس بصفة ليكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا تذكرة فقد جرت العادة بالبحث عن معاني
بعض الحروف والظروف في بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى
الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز
او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والنظر الى قصد دار وبالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء
لا على انها من الحروف وسماها حروف المعاني على ان وضعها للمعاني تمييزا لها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت
منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

قرا

قوله الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين والتشريك بينهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رح ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجد استعمالها في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك بعد العدول عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما ان لا دلالة للمثنى جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في توهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء ويجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس ايضا الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السوال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي عليه السلام منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام لا يح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله

ويا الا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام
اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر
بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض
او قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رح والثلث عندهما فزعم البعض
ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تقع الثانية والثالثة لفوات المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع
الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة
او الترتيب في مواد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانه لو كانت للترتيب
عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق
وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان التعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل
التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون
الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل
وهما بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي انتظمت بخلاف ما اذا اخر الشرط فان الكل تعلق بالشرط دفعة
وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الآخر فلا يكون فيه
تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما
هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف
الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف
هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان
المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفرق
الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس لطلاق الحال بل هو عرضة ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف
الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب
تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم وانما سلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عن دليل ابي حنيفة على ما اشير اليه في الميزان
والاسرار **قوله** وان قدم الاجزية فيصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما مستندا الى هذه المسئلة وان يكون من تتمة
كلام ابي حنيفة رضي الله عنه فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما
اذ لو كان باذنه لنفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا
قوله لا حاجة الى التقييد اي التقييد بغير اذن الزوج في عرفنا اي وانما قيد به في زمان الاسلام رحمه الله لانه جعل الحكم توقف النكاح

على جناح

على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي
الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف رح وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة
من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا او يتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع انه لو زوج رجلا امتين من رجل
برضاهما في عقد واحد وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح
المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة
حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول
بان اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان
الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في
عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة
فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحدهما حرة والاخرى
امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا
فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه يستبد من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة
الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران
حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع
لا للمقارنة اذ لو كان للمقارنة لكان في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما
عتقا معا **قوله** سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق
الحكم الا في نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال اخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت
وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم يبق الثانية محلا للتوقف
اي لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية
ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها تصير محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق
من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رح يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي
عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين
لم يبق الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يوثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق

في الاثنين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما

او الافادة ومنفردة بترجيح سكوت **قوله** وقد تحمل جمل في مثل الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع
خبر المبتدأ او جزاء الشرط او نحو ذلك فلو لم يقصد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو لتقصد الجمع بينهما في حصول
مضمونيهما ازيد دون ان تحتمل الرجوع عن الاول والاضراب والزيادة على ذلك من اعتبار بعض القيود
الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله** وانما تجب هي اذا افتقر الآخر
الى الاول هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف
المفرد ولا حاجة الى التقدير في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه عند الضرورة **قوله** او بتقدير
مثله عطف على قوله بعينه اي على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص هو المعروف بان الناس لا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو
جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المحل مستفاد من جاء الذي لا يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد
اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة
من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهو متعذر في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد
يقال انه لو لم يكن اهلا ... لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم العشر يمنع لزوم العبادة
عليه دفعا للحرج بالعبادة المحضة من صدقة الفطر والعشر والخراج لان فيها معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم
العبادات انما هو لعجزه عن الاداء فنظر الولي لا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة
من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء فانه جعل جزاء القذف مجموع الجلد
فان قلت انه لو كان كذلك لكان عدم قبول الشهادة مساويا للجلد في كونه جزاء القذف وجعل الامر كذلك فان تعالم بكلامه عدم قبول شهادتهم تحقيقا لتمام الجزاء
مناسب لانه الحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف فيقطع اليد
في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام بالقصاد **قوله** ولا تقبلوا
لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم لما وقع في النظم من الابهام ثم التفسير
قوله ودليل عدم المشاركة في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل الزواد الكاف

ان اولئك يجب ان يكون عطفا على جملة الاسمية اعنى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا او الاولان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس ثم ان بنا اختلاف الاغراض حدا ما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة اذ هو في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك يدل على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا والذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد وتوسيم ان والذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود الشيء والازدواد في غيرهما والعلة تجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت التسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء في حلقه او صبه في حلقه والازدواد لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ازداد واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي ونحو قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء المجرد التعقيب التاخر في الرتبة **قوله** لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد يصير سببا لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت فالفاء ههنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي شائع مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدم على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار ومعلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بترك الذنب لكونه ذنبا الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك ثم ان العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** ادى الفاء فانه حر يعتق في الحال بخلاف اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تاديه الالف ههنا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا

فلي حصول مضمون الحال لشرط بانه لا دالة لونها اي وانت راكبة لا على كونه راكبا حالة الاتيان وتقديرهم
بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها بمنزلة الشرط لزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب
اي كن حرا وانت مود الى الفا او هي حال مقدرة اي ادالي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اي ادالي الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف كالحرية متاخر عن الاداء **قوله**
يقع الاول اي في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما
واحدا متوقفا اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال
ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لم جعل ثم بمنزلة السكوت فلا جعل
تقدير الواو ولما جعل اي في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول حتى المبتدأ في تسيير كانه قال فان
من حيث العطف ولا مبتدأ لم لا يثبت به شيء قلت ثم موضوع لمعنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي
بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الانفصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في الحكم بخلاف التعليق
بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق
الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة التعليل المذكور بنفس الانشاء وما ذكره غيره من ان المطلق التراخي
ينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا والغير دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثره فيه ايضا يعلم الخبر دون الانشاء
قوله كان التكلم متراخيا التقدير الجواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع
الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه اذا انضم اليه
لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام
الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به كان غير حق ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة فتوهم ان في كلام الله تعالى يكون للاعراض
اذ كلامه آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة الاف لانه

لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم تكن للاعراض بل لتغير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة ولتوقف اول الكلام
على آخره فلزوم الثلثة تفريع على انها للاعراض لا للتغير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد
يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف
الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل له علي الف
درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه
من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل لوقوع الاول فلا يقع الثاني
والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان
دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب
تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني
بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحالف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك
الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو مما لا بد له من النقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين
عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة
لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل
ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم
ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطفت بها مفردا فهو لا يحتمل النفي فيجب
ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون
ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا
من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة
انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما
بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم بل اعراض
عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول
بل الحكمان متحققان وفيها اخباران احدهما النفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجبا بل وضعها لنفي الاول واثبات الثاني
حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في
حكم المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق
في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر له رد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج

جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له
الف درهم دينه فلم عدل عن ذلك لانه لا يصح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز
بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو المقصود من الكلام
فيصح موصولا حتى لا يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لان اخبار النفي لم يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار
قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار ثم قال بكر ما كانت
الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط دينه اي قوله فقال بكر لزيد بدل عن ابائه اي بيع بكر الدار اي اد وهبها
ان بعد القضاء يعني في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير لكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما يحتج الى اثباتهما
معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك للغير فلا
يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل
بعضهما عن البعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتأكيد الاثبات عرفا فيكون الحكم للموكد لا الحكم للنفي
فكانه اقر وسكت وانه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل
عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا الحكم بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه تماما يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على
بطلان الدعوى والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على المقضي
له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب
شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو ولازم لنفي الملك عن
نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما عرفت ولازم الشيء متاخر عنه او معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما
ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يصح والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على النفس فيصح ولا يقوم حجة عليه
حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن بكر قيمتها **قوله** ثم ان التسق اي انتظم وارتبط والمراد به ههنا
ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف
ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث
يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون غير متدارك لما فات من مضمون الكلام السابق ولا التساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام الا كما
كما في قولنا اكرمني زيد لكن غضب حيث حمل على دفع توهم الخطا في السبب حتى نفى الغرض واثبت النقيض فالشق الكلام بخلاف ما اذا

قال

قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح من اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا
لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لا فى اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضيخان
وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله
بل ربما يفيد اثباته بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة واذا بطل لم يبق شيئ
حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل **قوله** او لاحد الشيئين فاذا كان مفردا
يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كان جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها فى
الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما
يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجئ احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل انا او اياكم
لعلى هدى او فى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا
ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع
الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب
بانه شاك فى تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو فى الامر
للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى
الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق
ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز لعارض الامر
كما اذا قال بع من عبيدى هذا او ذلك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب
بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا
لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء
وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى غيرها اوجبه العتق وانما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء **قوله**
ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** وقلنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة

اصطلاحا ثابتة باحد الجزاء او بالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير المذكور الا بالآية فوجب حمل ذكرها في معرض الجزاء على انواع الجناية
المتفاوتة المعلومة عادة وحسب بالتقسيم المناسبة على انه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع
ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم
ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء
مسلما هدم الاسلام ما كان منه من المعاصي في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي فمعنى
والمعاني ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان
كل احد كل فرد من الجماعة يجزى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد ا
بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم
فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب يدل لابي حنيفة رح على اختصاص الصلب بهذه الحالة
بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع
ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل ويصلب والتعدد
من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيجزى بحكم السببين وقد امر النبي عليه السلام العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر
بتركهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ففي بعض الروايات ان من اخذ المال
وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فيسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون
او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء
لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما اي التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة
غير صالح للعتق وانما يصلح للواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام والابطال
والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق
عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا
للثاني على الاول بأو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين بينهما لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين
وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل
انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف
التثنية فكانه قال هذا او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول وبالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث
وحده فقال المص ان هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح بوجهين لم تحضر ر خاطري بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور
في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران وللواحد ثبت خبرا اخر مخالف للفظ لان العطف للاشتراك

فى الفعل لو تعدد باشت فيه وفى مسئلة الامامات تبرا فى مخالف لما سنذكره بخلاف مسئلة اليمين فان فيه تسع وثمنين تبقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذا
ذلك ههنا لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان تقدير تقديما لا يذكر لفظا كما فى قولك منه عالمة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض والراى مختلف جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا او هذا وهذا فمقتضى كلام شمس
الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخير من بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين واما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما فى هذا
حر او هذا وهذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هما حرا او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر فيكون الخبر مثل الملفوظ وانما
يلزم ما ذكر لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر
وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير مثل الخبر المذكور بحكم تعاريف سائر الاخر كما مر فى جاءنى زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف
عليه كواحد محتاجا على الوجه الثانى ولا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول قلنا لا ينافى التغيير من جهة
بل من جهة فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان الاول بخيار الناسخ وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** وانما استعمل او فى النفى خبرا كان
او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى
ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما
للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع
وهمزته اصلية وهو بمعنى العموم ولا يستعمل فى الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل ضربت زيدا او عمرا فى معنى
ضربت احدهما لا يجوز ان يحمل على الثانى وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم فى النفى قلت هو مع الاضافة مبهم
غير معين قال ابن يعيش وفى اسد من الابهام ما ليس فى واحد لقول جاءنى احد هما او واحد هم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بما ذكره فى الجامع الكبير انه
لو قال والله لا اقرب هذه او هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم
الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلائل العموم فكذا بعد وقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها
فى موضع النفى بكلمة او فانها قد تفيد العموم لوقوعها فى موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره بعضهم الا انه لا يصح فى الايجاب
على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او فى الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف
الثانى بالواو على الاول والثالث على الثانى بالواو صار بمعنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثانى او بالثالث
وحده فان او فى النفى لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثانى دون الاول ترجيحا للاقرب مع استوائهما فى قصد النفى بخلاف
مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقدم بالحكم هو الاوجه **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت فى النفى فهى
لنفى احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فيفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله
فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة
اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التى آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفى بمعنى
انه لا ينفع الايمان حينئذ نفسا التى لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير فى الايمان لانه اذ نفى الايمان يكون نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله

على ان المراد احدهما الا ان
يثبت بان لا يكون
تأثير فى النفع واعلم ان
هذا اليمين للنفى فان كان
باجتماع الامرين

على النفي العموم في نفس وحتى لم ينفع الايمان والعمل الصالح واذا استعملت او في النفي فهو لعدم الشمول لا نها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا او اكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف من انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة لا خفاء ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى الاباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى التخيير والاباحة والتخيير ايضا فان الصيغة للامر وقد يقال ان كلمة او للتحقيق كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والامر والتخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب كما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار اي يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي وانما ناسبت او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهم اتى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او ههنا بمعنى الى ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني لكن الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى او ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا يحنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم حتى تغرب الشمس ولم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال لا ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فمتى دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون

معطوفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لو قوع اوفي النفي فيحنث بدخول احدى الدارين
وبهما كانت كما اذا حلفت لااكلم زيدا وعمروا وبهذا الظهران اوفي قوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن اوتفرضوا
لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر يعني لو وجد احدهما كان
جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب
باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا اوحتى تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها اوغير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية
اواسمية مذكور خبرها اومحذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من
المعطوف عليه افضلها اوادونها فلا يجوز جاء في الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف
لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم اوفي الوسط
كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة
لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث
انها للغاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء في زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش
قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت المعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد استعمال
هذه الكلمة **قوله** وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية المجازاة وقد يكون للعطف المحض اي التشريك
من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها
صالحا للانتهاء ذلك الامر المستد اليه والانقطاع عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله
تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل
نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد
والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي الفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازات
لان جزاء الشيء مسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد
وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية
ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل
الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة
على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في الحلف فعلى تقدير الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية
لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك
والتوضيح ذلك في الفروع فاذا قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال

وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح حنث فيه لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي
حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان
فالمراد التطويل والامتداد لانتهاء التطويل الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد
يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره القوم اقرب لان الاتيان يحتمل ان يمتد بتجدد الامثال وبجعله مجموع
احتمال تفسير الامتداد والآخر لانتهاء اليه فتعين ان الاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان وهي تصلح سببا للاحسان الى الاتيان والتغدية تصلح
للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول
وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على
القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل
الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون
بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة وكثيرا ما يقصد الشخص بفعل ان يأتي كي ادخل الجنة وبمعنى ادخل الجنة على قصد
المعنى للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان
حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو وقيل يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام هو الثاني واليه ذهب المصنف انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب
والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر وان لم يأت او اتى ولم يتغد او تغدى متراخيا حنث والمذكور
في شرح الزيادات وغيره ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتاه
وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي
وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى تغدى وقال فخر الاسلام ره اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه
انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ
عن الاتيان بان اتاه وقتا آخر فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان
الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وهم لا حاجة الى ان يقال ان المسألة موضوعة في الموقت اي ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا
ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم بل الصواب حتى اتغد بالجزم مثل فلا تعد لانه عطف
على المجزوم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا اي على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخترعوه
يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروه لمعنى الفاء
للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بلا الغاية يتمكن المتعدي في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن
من يوضع عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف دال على الترتيب
مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بهذا الدليل
اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك

بمکان ما لبس زید وللاستعانة ای طلب المعونة بشئ علی شئ مثل بالقلم کتبت و بتوفیق الله حججت وقد یقال انها راجعة الی الالصاق
بمعنی انک الصقت الکتابة بالقلم فلکونها للاستعانة تدخل علی الوسائل اذ بها یستعان علی المقاصد کالاثمان فی البیوع فان
المقصود الاصلی من البیع هو الانتفاع بالمملوک وذلک فی المبیع دون الثمن وسیلة الیه لانه فی الغالب من النقود التی لا ینتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الی المقاصد بمنزلة الالات وفرع فخر الاسلام رح دخولها فی الاثمان علی کونها للالصاق ووجهه ان المقصود
فی الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فیدخل الباء علی الاثمان التی هی بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد
بکر من الحنطة یکون العبد مبیعا والکر ثمنا یثبت فی الذمة حالا ولو قال بعت کرا من الحنطة بهذا العبد یکون سلما ویصیر العبد راس
المال فی المجلس والکر مسلما فیه حتی یشترط التاجیل وقبض راس المال فی المجلس ونحو ذلک لا یجری الاستبدال فی الکر
قبل القبض بخلاف الصورة الاولی فانه یجوز التصرف فی الکر قبل القبض بالاستبدال کما فی سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذنی
معناه الا خروجا ملصقا باذنی وهو استثناء مفرغ فیجب ان یقدر مستثنی منه عام مناسب له فی جنسه وصفته فیکون المعنی
لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذنی والنکرة فی سیاق النفی تعم فاذا اخرج منها البعض بقی ما عداه علی حکم النفی فیکون هذا
من قبیل لا اکل اکلا لان المحذوف فی حکم المذکور لا من قبیل لا اکل لما یجئ من ان الاکل المدلول علیه بالفعل لیس بعام ولهذا
لا تجوز فیه نیة تخصیصه الا تری ان قولنا لا اتیک الا یوم الجمعة او لا اتیک الا راکبا یفید عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق علی ان
قولنا لا اتیک بدون الاستثناء لا یفید العموم فی الازمان والاحوال فظهر انما ذکر فی الکشف من ان الفعل یتناول المصدر لغة وهو
نکرة فی موضع النفی فتعم لیس کما ینبغی **قوله** والمناسبة بین الاستثناء والغایة ظاهرة لان الغایة تقصر امتداد المغیا وبیان لانتهائه
کما ان الاستثناء تقصر للمستثنی منه وبیان لانتهاء حکمه وایضا کل منهما اخراج لبعض ما یتناوله الصدر **قوله** فلا یحنث بالشک لقائل
ان یقول هناک وجه ثالث یقتضی وجوب الاذن لکل خروج وهو ان یکون علی حذف الباء ای الا ان آذن فیصیر بمنزلة الا باذنی وحذف
حرف الجر مع ان وان شائع کثیر وعند تعارض الوجهین الاولین یبقی هذا الوجه سالما عن المعارض واشار فی المبسوط الی الجواب
بان قولنا الا خروجا باذنی کلام مستقیم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لکم فانه مختل لا یعرف له استعمال واما وجوب الاذن لکل دخول
فی قوله تعالی لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم فمستفاد من القرینة العقلیة واللفظیة وهی قوله ان ذلکم کان یؤذی النبی **قوله** وقالوا
ان دخلت فی آلة المسح المسح هو المس بباطن الکف فالید آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر فی الآلة قدر ما یحصل به المقصود فلا
یشترط فیها الاستیعاب فاذا دخلت الباء فی المحل صار شبیها بالآلة فلا یشترط استیعابه ایضا لان المقصود الصاق الفعل بالمحل وسیلة
الیه فیکفی فیه بقدر ما یحصل به المقصود اعنی الصاق الفعل بالراس وذلک حاصل ببعض الراس فیکون التبعیض مستفادا من هذا
الوضع واللغة علی ما نسب الی الشافعی رح ولهذا قال جار الله ان المعنی الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستیعاب وغیره فـ
اذ قد ظهر ان المراد التبعیض فالشافعی رح اعتبر اقل ما یطلق علیه اسم المسح اذ لا دلیل علی الزیادة ولا اجمال فی الآیة وذهب ابو حنیفة رضی الله
عنه الی انه لیس بمراد لحصوله فی ضمن غسل الوجه مع عدم تادی الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بینه النبی صلی الله
علیه وسلم بمقدار الناصیة وهو الربع واجاب الشافعی رح بان عدم تادی الفرض بما حصل فی ضمن غسل الوجه مبنی علی فوات الترتیب
وهو واجب فصار الخلاف مبنیا علی الخلاف فی اشتراط الترتیب واما وجوب استیعاب الوجه والید فی التیمم مع دخول الباء

فى الحمل فعديث بالسنة المشهورة الا انه يلك من بان ضربة للوجه وضربة لليدين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه
الاستيعاب الا انه يخفف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا **قوله** يستعمل للشرط بمعنى قد يستعمل على فى معنى يفهم منه كون ما بعدها
شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء فى انها صلة للمبايعة
يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها فى اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** مثل
فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا فى الطلاق عندهما لان
الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليه
بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت لزوجها طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان
اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شىء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت
العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما
على الاخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلا ينقسم اجزاء
الشرط على اجزاء المشروط لئلا يلزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فتنتفى المعاقبة واما اذا قالت طلقنى ثلثا بالف فطلقها
واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وضرتى على الف فطلقها وحدها
يجب حصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان
طلقتها فلك الف ولا فائدة لها فى طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يحمل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان
فائدتها فى الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شىء **قوله** واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض وغيرهما والمحققون
على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك
وذا ليس ببعيد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى
لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى
شهر اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأخير فذاك وان لا يقع بعد مضى
شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رح يقع فى الحال لان التأجيل التوقيت صفة لوجود ما
من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم غاية يحتمل فى ان المذكور بعد الى يدخل فيما قبله
حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تقبل الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع
الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية
غاية وما كان بعده شىء لم يسم غاية وفصل الامام بان الغاية اما ان يكون غاية فى الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى
عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس او لا كالبستان للحائط
وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها
قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا

ففي مسئلة التسمية يتناول الاكثار الراس عندهم ولا يتناول عند القوم وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام
او لا فان تناولها تتناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فبقي
هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول
اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل
بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي هي مبتدأ وهو قوله
فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول
وقوله فهي لمد الحكم احتراز لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة
او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا
لان قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم تعلم المراد بنفسه **قوله** وللنحويين
دليل على ما اختاره من التفصيل فيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل
على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره
بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب
ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعترض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم
في مسئلة المسح دخول الراس في الاكثر على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لا ان ما صححه فانه اختاره لانه يدخل
فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق
في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي
مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فيغسل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط ولان غسل
اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد ولانه صار مجملا وقد ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه
فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر في الهداية الكلام لتقرير احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها
لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله تعالى اغسلوا وغاية
له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل
اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان
الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام
واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد

قوله فان قيل ومن قال من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ولا يدخل الآخر بناء على استحالة وجود الكل بدون الجزء
كما ذكر المصنف فهو مغالطة من باب اشتباه العوارض بالمعروض فان الواحد جزء لكل عدد لكن اذا ترتبت معدودات عشرة مثلا فالمسلم
ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه الى ما بينه وبين العاشر لا يكون الا ثاني وكذا ليست
وكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال
رجل من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال
مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم ان يجب
واربعين بمنزلة اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي
بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما يدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى
عشرة وعليها قال والابتناء على انه اوجب بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة
كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فان ايقاع الثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت
طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا باللفظ على ما ذكره فخر الاسلام التضايف
انما هو بين مفهومي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول فلا تلازم بين المعروضين وتوهم انه لو قال
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة وهو لان مطلق
الاسم يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم او توجب دخولهما فدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود
للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت
ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاج الاصمعي في ذلك قال فقلت في رجل قيل له كم سنك فقال
ما بين ستين الى سبعين يكون ابن تسع وستين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق يتعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب
الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل
وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بالاصل في كلمة الى وقد سبق في بحث الى شهر انه متعلق بالتاجيل للثمن وعدل عنه ههنا الى لا
الطلب الثمن ليكون نصا في تحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصود التوقيت وهو حاصل بما يدل المطلق
عليه الاسم والناقع في ذلك تباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وهو في الآجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب
وفي الاجارة بالاتفاق كما في الاجارة ولفظ رواية الحسن في آجال اليمين قال شمس الائمة وهو في الآجال والاجارات لا يدخل الغاية
لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاجيل المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك كذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية
عنه ووجه رواية الحسن ان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا **قوله** في الظرف بان يشتمل المجرور بها على الفعل
اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة او تشبيها مثل هو
في نعمة والنجاة في الصدق ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب
كالمفعول المقتضي تعلق الفعل بمجموعها الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة منها بان ينوي الصوم الى الليل

ثم الظاهر ان الشرف قد يكون اوسع ظرفيه من فى انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفى انت طالق فى الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال امرك بيدك رمضان او فى رمضان فهما سواء وكذا غدا او فى غد ويكون الامر بيدها فى رمضان او فى الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع فى مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق فى دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق فى دخولك الدار اى فى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة فى للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشىء بالشىء تقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول لتقارنا فيل وفى قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق فى مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق فى علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع فى الحال ويصير المعنى انت طالق فى معلوم الله اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى ان يقع بقوله انت طالق فى قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقديره فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور ومثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك فى السلام ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا نزاع فى صحة حذف المضاف مثل كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو فى آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون ان شاء الله تعليقا قول ابى يوسف رحمه الله وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره فى انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفى شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجود وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بها تعليق بمحال فيستحيل معه وقوع الطلاق لئن ذكر فى النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم بل قال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شىء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين

ان لم يشاء الله تعالى ما حل باذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشيئة الله ان وجد الاشياء كلها بمشيئة الله
وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها
طلقت ثلاثا ولو لم يقيده باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلاثا قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في
النوازل ووذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة ولو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في
النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله
التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان
بعدم مشيئة الله تعالى اياهما فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد
في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين
بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعده حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية الى الشرط
المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني بحث اسماء الظروف لما يتعلق بها مسائل فقهية ثم عقبها
بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط
في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية
قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال
معها واحدة قد ثبت من قصده وقدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحمل ايقاعها في الحال لان من ضرورة الاسناد
الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها
لان في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزم درهمان في قوله له على درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعده
درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك لتفهم منه الاستحفاظ
ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام
فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني والاظهر انه تجوز وتغليب لا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله**
ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود
اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر
الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها
الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط
قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له حقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل
الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق لموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والجزاء انما يتحقق بالموت ثم لا يتصور
الوقوع قلنا بل تحقق اليأس عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وواحدة ... تقع واحدة
وان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة ... تقع ثنتان
وقال كلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة ... قبلها واحدة
واقع في الحال ... في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال ايضا

قوله واذا عند الكوفيين يستعمل الظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اى اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم بالمضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتحمل اى ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل وكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر وقد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالان صرت وقد عدمت تمولى متجملا متعففا متدينا اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن اكل شحم مذاب وشارب عفافة اى البقية ما فى الضرع من اللبن وذا دين وفى كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء المعانى فان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك خيفا من مفاجات المكروه وعند البصريين اذا حقيقة فى الظرف ليضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل بمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان مجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال ففى استعمالها فى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى او كل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير وضعه اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرناه من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا ولا يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله دخولا اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل قوله واذا يكون كريهة ادعى لها وعند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اى امر يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما يتوهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون

قوله متى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه الا خلاف نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا مختصا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ وجازما للمضارع

واذا عند الكوفيين للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب واذا تصبك خصاصة فتحمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد تجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخولها فى امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة يقع بلا نية وسكوت فى متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اى كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بلا نية وسكوت

استعمالها فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى شرطا لمحض الشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا اصل متى في انه لا يسقط عنه الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول كمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا يدل على متى شئت فيتعلق بما وراء المجلس اليضا بخلاف ما اذا زيد عليها ان شئت فمعنى اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمعنى شئت صار ايجاب الى جملة شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وهو على ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح للتعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف وكلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن اعتبار في ابهام تبعي في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ان صار انت ابن ام با نما على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت والظاهر من كلام القوم هو انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف مجرورا بحرف الخافض **قوله** واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال او بدونه وعلى وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط وغيره في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عنده في الحال ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بعبد الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** ويتعلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشية لها وان كانت مدخولا بها فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها بائنة او ثلثا وهو هذا التفويض الطلاق

قوله

قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمشيئة العدة وقد يكون واحدا فيصير بائنا بمشيئتها ثنتين او ثلاث فيصير احرمة غليظة فلما احتمل ذلك
في جعلها جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
لفظ طلقي وكيف تفويض الاوصاف وعندهما تعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعة فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى
كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم
ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما
لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع
والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه البعض من ابتناء
ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما
ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه
لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالآخر او قام بشيء آخر
فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها
والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية
لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم
الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر
يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد انت طالق من قيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم
مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان
لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف
جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان تذكر
شيئا تدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض
اي جانب يدل على المقصد فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية
يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى
نفي الاسلام عن الموذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ
الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد
من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان
محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح

ويقع الطلاق فبائن فموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يحتاج الى ما فيه من
تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لاستتار مراد المتكلم بها كما في جميع
الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة
المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى
الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد ولهذا قال الامام فخر الاسلام لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان
لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر اللفظ ويراد معناه ولكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم
للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة قرينة المقام الى ملزومه
الذي هو الطلاق فيطلق المراد على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وقد يبنى على ان
المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يناسب
ذلك لان الانتقال من اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم
واما انه ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم
ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة
الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد
كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا
جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل انتقل من
معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي لا تطلق
بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلثة كنايات بتفسير علماء البيان
بناء على ان يراد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم لها الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان
اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عد الدراهم والدنانير ونعم الله تعالى عليك وما يعد من الاقراء فالمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق
بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد
وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول
بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء بل ارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها
لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا
عن طلقي اذ لا يقع بطلقي ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والى هذا اشار بقوله لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ
كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بانه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اتصاله على ما مر في باب المجاز
وقد ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال ٭

[illegible]

من جانبه

من جانبه العيم كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب نحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره
الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره وتحقيقه ان اعتدى من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدى
او اعتدى لاني طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق علا بمقتضيه بحسب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق علا بمقتضيه ولا يجب العدة **قوله**
وكذا اي مثل اعتدى استبرئي لانه تفسير وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل بان يكون للوطي و
طلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق قضاء والمباحث المذكورة في اعتدى
آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال
او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق
طلقة واحدة لا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير
علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله** التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى وخفائه
ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص المفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور
المراد منه سواء كان مسوقا او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الكل بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم
ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب
الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي
النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا لا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف ما يدل على ذا
قوله ثم ان زاد الوضوح اي لصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في
عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هي بكونه مسوقا للمراد
فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ سوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء
رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو استعبار
دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فمراده كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا الجرم التفسير
بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير المذكور بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله
احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل
والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والى النص سمي محكما من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم اي مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالحكم يمنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه
النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم
احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا تتصور الزيادة في الوضوح عليه نعم تزداد قوة بواسطة تاكيد وثابت يدفع
عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون

جه وتخصيصها اذا كان الكلام في نفسه لا يحتمل التأويل ولا النسخ او بعد نزول دليل قاطع لا يحتمل التأويل او لا نزول بتاييد نصيا
او بتقييد الدوام والتابيد قوله احل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا
في معنى ونصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا
آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم
معدودات بهذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه
مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد وتعيينه بان
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف
على كون هذه الآية متاخرة عن تلك الثانية ان الاراد ان ورود الشيء مقيدا بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات ذلك القيد
كقوله عليه الصلوة والسلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات
او النفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب فيه والشيء يكون غير واجب احترز به عن مثل
قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول
للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم فالمحقق من حيث التفصيل جعلهما نظيرا لان
اشتراط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار اللفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى
في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار اللفظ يدل عليه او باعتبار
محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وبني
الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في كل وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى
قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا
وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في
الكلام الدال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض
ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى منه ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء
منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب هو باب شائع
في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ان المراد ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل
ان قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده
فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ وحينئذ يسمى محكما لغيره فيشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي كل من الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب
الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان
بعيدا فانه يمنع القطع ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما يفيد القطع وهو الاصل وقد يطلق القطع ويراد به ما

احتمال غير مراد مما عينه ودليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض بتقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان الكل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذ خفي اي المراد من اللفظ فخفاءه ان كان لنفس اللفظ او لعارض فالثاني يسمى خفيا والا فلا ولا اما ان يدرك المراد بالعقل ولا فالاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا فالاول يسمى مجملا والثاني متشابها وهذه الاقسام متباينة باختلاف المشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من الحساب ودالي الجملة والمجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاءه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيما انه له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم بثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فلمزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظة بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه شتبه في حق داخل الفم والانف كآية السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او دونه **قوله** او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله واكواب كانت قواريرا قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعية **قوله** والمجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الروية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع

على
قوله المشكل الا انه قد
الا انه القارورة تكون من الزجاج ... الا للاستعارة
الا عنها اصفا الزجاج ... باطن النقرة
المجمل كاية الربوا فان قوله وحرم الربوا مجمل لان
الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا لم يبين
النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة
بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا
في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في
اوائل السور والسمع وغيره

بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان عند الاكثر من قبيل المتشابه لتعلقه حقيقة ولا يدرك
كيفيته ليتصف بحصول القطعات معناه السود والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه ليس
والوجه ونحوها تخييلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة بتقدير تعالى
بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع
الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرى وكيفا والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصا في الخالق
وقد يقال بان المشتركين في مسائل الرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المشترك والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان
يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبته وجلال الحق اذ ثبت بالدليل
القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يدرك كيفيته فيكون من المتشابه بل اثبات الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة
بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لان القول الكلام في الرؤية يليق بتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم
المشكل اي الفكر التعليل ليحصل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد
في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير
المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض وزيادة حصول
ذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه
لا يعلمه غيره تعالى وجعلها بعض على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر
من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعهم
اسرار الهيم تشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي تفصيله وكيفيته
سواء علمنا او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الخ
او نحو ذلك الى مذهب بعض العالمين ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه يجعل الراسخين عطفا على الا الله يرد تركا للوقف على الا الله يكون يقولون
مستانفا ومعنى ان الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل كذا صرح جار الله في الكشاف وفصل تقدير المبتدا في جميع
ما هو من هذا القبيل ورد بان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اضمار المبتدا او نقول يحتمل ان يكون يقولون حالا من الراسخين
معنا اي الراسخون لم ير الاشتباه **قوله** كما انتقل لمذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم

عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال الحنفي يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه بهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا
ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفراد بهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد بشار الى الجواب
بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى
وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ
اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمها جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل
ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها غير يسير منها حد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا
انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في رأيهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال تاويلهم وبيان الفساد تاويلهم وفيه نظر
لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في
تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا
منتهى غرائبه فاني للبشر الغوص على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة
ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية
والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني
هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال
شيء من ذلك ومع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات
فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء
وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى لا يعني نفي عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية
غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في
الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو كقاعدة رفع الفاعل
ونصب المفعول فانه مثل ضرب زيد عمرا فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات ان مبناها على الاستقراء قلنا لا نسلم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما
من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام على خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة
خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدالة على ان الاصل
هو المراد به وهو يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون
المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة
على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اورد في مثاله هذا على تقدير ثبوته لا يصلح مثالا للمجرد والتقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد
وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث
فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث يحتمل التقديم على ان البراغيث في نية التاخير

تستعمل الواو بمعنى الجمع انها قلنا المراد بعض لكون البعض المنفية التي يؤتى بها بالواو دلالة على ان اعمال جميع سواء كان من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك. والآية باعتبار التقديم والتأخير تقسيم الحسن الى القبيل **قوله** والمعارضة يشترط عدم معارضة العقل بان العقل قبل الدليل النقلي الحق ولعدم قرينة العقل واحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل التصديق تفريع التوقف على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى ابو ورد بطريق المعارضة مبنيا على بطلان قول من يزعم ان شيئا من التركيبات اي الاد الالفاظ مفيد اليقين لعدم لزوم قرينته وان الاحوال كلها كذلك تقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت التركيب الخبري وكذا ذكر ان يكون متواترا بالمغالطة ودليل على ضرورة انتفاء ذي في الاصل الحكم الموجب بمشاركة في اثبات الاولى على نفي الملازمة لضرورة والاخر وضادى الى الحكم الضروري وكذا احاديثه وغيره نظرا ثم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر مطلقا الا يقينيا افاد المجموع القطع بواسطة انضمام ونسبة العقل اليه ومع عدم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالحكم اي كالسلم الحاصل من الحكم فانه قد تنضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله** التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصرها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف سواء المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازما له او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مسوقا بالكلام له فمعنى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة وكذلك ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان ان يوجد في ذلك المعنى ما يفهم كل من يعرف اللغة اي ضمن ذلك اللفظ لغة وان الحكم في المنطوق لاجلها فهو الا النص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بها فاسد فالاقسام المذكورة منحصرة الدلالة وتحصل باعتبار التقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف وان تعريف الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم

وماخوذ من اشتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله وعلى المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقسم وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير السوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى جزئه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى السوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها اتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص ان لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث والاختفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراطهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء والعالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء احد الرضاع عن التقدير ونحو ذلك لا تخفى اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوه كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس لان المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان

او مع كما عبر كاف ولا يدل على النص بذاته ان يكون محصولا بالنار او التمر المطر وتثليثه او في من غير المطر فاعتبر وهل النص متقدم
الدال على الملزوم والا على اللازم المتاخر ولم يجب غير المطر ولم يجعل نفس المتقدم الدال على الملزوم والا على اللازم المتقدم
وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا وليس مثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول
قد يكون بغير العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقع المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم
ولا يحسن ان يقع العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من
قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف بحذف العاطف و
حقيقة الفقر عدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فمعنى اطلاق الفقراء عليهم مع
كونهم ذوي ديار واموال ثمة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز
فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل
الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين بمعنى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال
اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو
ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له او عدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء
لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلقت هذا الرجل
او هو طفلا جنينا حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من
متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي حلقه او ربه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع
ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق فاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة
لانها كانت ملكا لهم حال خراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي
قسم من اقسام الثلثة فقلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم
ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا لا عدم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم
لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا
قوله فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغنارا جرها عن التقدير ثابتا بالاشارة
لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير
يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يضيقون في العادة
قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم
لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته
والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان لتمليك بالقرينة الحالية

لانهم

لانه لم يجبه طعاما قالوا والضابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام
اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقته جعل الغير طاعما اي آكلا اليست في وسع العبد **قوله** والحق به
اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج
المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها
لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام
الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها
عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلابد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك
قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك
في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين
لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل
من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط
على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير
ومشتملا على زيادة البيان والتقدير مؤد الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكون مخالفا
للاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي اطعام من اوسط
ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من
اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولئن جعل
ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم ليصح في العطف محاذاة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من الاطعام
ولا خفاء انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني
ثوب زيد كلامه ودمر زيد بعضه جاره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى
الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي
فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل قران النية بالعبادة فكان موجب ذلك جواز
النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر
الهندواني السمرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط
والنية ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا
بدون النية فلابد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن **قوله** ويسمى
فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول
اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة نبه بالمثالين على

ان الثابت بدلالة النص قد يكون محزورا كحرمة الضرب كما مر منا التأقيت وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة
الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع
التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المنتهية
بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد على
قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحادهما كفارتها بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد
وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل
والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار
لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت
الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني
ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة حال بقائها
عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع
الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي
غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان الجناية هو افساد الصوم
لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل
لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوة
البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه
حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم
تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم فيما اي
في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم فيهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق
والطرار والنباش وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو سبب الوجوب
الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب
تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب ولا اتفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه
ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق
هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيها اي في الزنا من الطرفين لميلان
طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو الاصل في الجبلة السليمة فيكون ان
اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة والغير محل اللواطة والى ما اشار

محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو الاستقذار فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرد ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يوجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا اقتصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بالالة المهلكة للبدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي تتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون ملاك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة لا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر واللام يفيد الاختصاص فلا يكون كفارة الا لها فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيئا مقتضى الشهوة

قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فليت وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة لم
وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة الاباحة
والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل
المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما
لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص
يقابل الفعل من حيث المحل من جهة فيسقط بشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة التي
تستعمل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه ليس مثل
دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه
لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت لشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن
قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية اليقين عند
الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء
انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة
ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب
بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة
في زمان الصبي مشترك بين الرجال والنساء الا انه ليس سبب النقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالاشارة
والعبارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم
على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة
عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك شمس الائمة **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة
يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن
المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجحت على دلالة النص فان قيل
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه لان الجزاء
المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله**
وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله
يدرك في القياس بالراي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت
بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص متاخرة

للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال العبد ولا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طرق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رايا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فيه دلالة النص **قوله** واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع فكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال المراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين والقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته العقلية او الشرعية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فنفهم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المص هو اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا منى بالف

قوله لا تقبض اي لا تحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض فنفي الصورة المذكورة
يقع العتق عن المامور دون الآمر واما تقييده بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى
يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتق عبدي بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان
الصحيح يملك بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يحتمل الا انه
وان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق **قوله** ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم
المفعول اي للازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات
فرد منها ولانه على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى
لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل ما توقف صدقه او صحته عقلا او
شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى باسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده اي
بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحد ما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور
لا ان الملفوظ والمقصود في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا وخلاصة هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون
اثباته ضروريا لان محل اللفظ لا ينفك عنه وهذا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل او ان اكلت فعبدي حر ونفسه الشافعي اي
يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رح
لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والاختلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة لم او كد لانه لا يثبت
اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضي وكون المثال المذكور من قبيل المقتضي ظاهر على تفسير القوم
واما على تفسير من اعتبر التوقف شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضي فيكون صحتها على الاكل
شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له
لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء
بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فهو بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير
الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على جنس
الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص
بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير
زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع
انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع
النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه يثبت
ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة
اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال

ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص تقتضي سابقية العموم فللمقتضي عموم ولتقرير الجواب
انا لا نسلم انه تخصيص بل اراده لاحد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس لقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان
المساكنة مفاعلة من السكنى وهي اللبث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما
بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء
وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هذا لكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في
بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي
قوله وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فهذه بيان العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام
فاخره ليقع جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة
صحت عند ابي حنيفة رحمه الله نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح
بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك
ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة
بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء امر شرعي
ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر
الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج
لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم
تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء
للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف
على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما
على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا
وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد
حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على
ما قرره المصنف فان قيل فلم لم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا الاعتبار في المقتضي مبناه على عدم عموم
المصنف الا انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال الامام واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء
لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ لكنه للتخصيص
ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة تقريرها

[illegible]

دون العدد وما يتصل بذلك الخ
وهو بيان عدم اثبات المنطوق بخلاف المقتضي
لا في اصل الكلام بل القرينة اي لما ثبت الاصل
بنفسه هو الاصل من القرينة الى فالمعقول
لا يكون ثابتا الخ فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص

ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق
الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة
طلقت حينئذ فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على تصحيح صور الاقتضاء وقال الشيخ في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ
بل نقول المامور يعتقه لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع اولا من الآمر لم يصح الاعتاق
عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج
الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء شرعا ان الشرع اهملها ونقلها
من معنى الاخبار بالكلية ووضعها لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ توقف صحة مدلولاتها
اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن
ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعلها انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونها اخبارا لم تجعل انشاء بان
تقول للمطلقة والمنكوحة احدكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانا لا نقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر
غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها بانها
وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يفرق كل احد بين ما اذا قال للمطلقة الرجعية
انت طالق بين ما اذا قصد الانشاء وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء مما لا ينكر ولهذا
تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير بعيد ان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالنظم
قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل متعدد بلزومه معنى التطليق الذي هو صفة
الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل
لمثل طلقتك وهو ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام
جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة المراة لا لطلاق هو تطليق
هذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكره لان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع
المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع
انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متاخرا ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور
في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب عنه بانه لما نوى الثلث
تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس
بابعد من ذلك فيصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور
لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس الارادة لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة
لا يتعدد ولا يصح فيه نية الثلث فذا اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بجعله التطليق ... ولقيض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد

لانه

لذاته ثابت فی انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فی انت طالق بعينه فلو كان
صحة نية الثلث فی الطلاق مبنيا علی صحته فی التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره
المصنف **قوله** لان المقتضی فی اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنی لا يكون **قوله** اذا كان
كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل علی العدد ويدل علی الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ
وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله** قلنا نعم يعنی ان صحة نية الثلث فی انت بائن ليست مبنية
علی عموم المقتضی بل من قبيل ارادة احد معنی المشترك او احد نوعی الجنس فی باب المقتضی وذلك هو جائز
لان البينونة قد تطلق علی الخفيفة وهی القاطعة للحل الثابت للزوج فی الحال وعلی الغليظة وهی القاطعة لحل المحلية بان لا تبقی المرأة محلا
للنكاح فی حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا علحدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما
قوله لكن لا يصح فيه ای فی المقتضی نية عدد معين فيما كان فی المقتضی وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بلا صحة
نية عدد معين فی المقتضی لا علی وجه العموم ولا علی انه مجاز **قوله** لانه لا يتصور فيهما ای فی النوعين الاقل
المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنی ای الخفيفة لانه متيقن
قوله لان الطلاق لا يمكن نفيه اصلا وانما يتوهم ذلك فی الرجعی من جهة انه
لا يثبت فی الحال حكم الطلاق الذی هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة اذ جعله
بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها علی انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشیء لعدم ثبوت شرطه
ليس نفيا له **قوله** ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضی ظاهر حتی ان كثيرا من الاصوليين جعلوه
من المقتضی وفسروا المقتضی بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم

ان يراد بان المحذوف مفهوم من غير الساقية بالمنطوق والمقتضى مفهوم بالغير اشباه بالمنطوق حتى ان المحذوف يكون بمنزلة المذكور ويجرى فيه ما يجرى في المنطوق من وجوه
ودلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد به الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير
وعدمه حيث لا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اى فضربه فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوه
فاتاه وقال يا يوسف ومثل ذلك كثير في المحذوف وان اريد به عدم التغيير لازم في المقتضى ليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف
اذ لا تغيير فيه عن المقتضى **قوله** فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور
موافقا للمنطوق اى المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون الحكم مخالفا له فيه وشرطوا المفهوم المخالفة
الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم
المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن
تتميمها لما يتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي
الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم
في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص
في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه
بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة
ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص
لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص الذى ورد في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال
محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد
ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف خصص
الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى
للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه الصلوة والسلام ووجود زيد اذ لا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم فلا
لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا الا ان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله** ولا جماع العلماء يعني ان القول بمفهوم
اللقب يؤدى الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان النص اذا نص على
اسم الاصل خلافا للقياس لثبوت الحكم في الفرع بالنص وان لم يثبت بخصوصه النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس
اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا فالاول حق ومرد القياس

المساواة

المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدم ما على ما مر واستدل البعض بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم منه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون موثرا في اثبات شيء لا يكون موثرا في اثبات ضده ورد كلا هما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اي اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني لقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالوصف اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك تعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان دعواهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة يخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى فلو لا انهم عارفون بلغتهم لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فهو موقوف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به تثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل القصد ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت

بما استدل على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بجميعها على وجه كما يعرف قلت اذا كان مذهب الخصم ثبوت شئ
والطه مع ذلك ونفيه كفى فى المطرد دما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد بعض المفهوم
على ان ما ذكره المص يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما ننبه عليه انشاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان
لا يظهر اولوية ولا مساواة فيشتمل ما صرح به المص هو الغرض فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم
عما عداه قلت الا ان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص بل مالا يخفى **قوله**
نحو ما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة
التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع وما من طائر قط فى جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم
محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر فى الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة
ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والواحدة فاذا تبع بما هو من خواص الجنس دل
الفرد دل على ان المقصود به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم
ان المراد ليس ما يخصوصة ليس لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية فى عموم
الاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم بقرينة الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروطة
بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك المشروط منتف اما فيلزم انتفاء المشروط لان الاشتراط فقد واما انتفاء الشرط فلانا
علمنا ان فوائد الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون الحكمة واحدة
منها وانه كثيرة يعجز عن ادراكها افهام العقلاء واذا لم تكن محصورة ومعلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم
عما عداه فههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو فلم
لما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان من شرائطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا سؤال ولا حادثة ولا تقدير
جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يدل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى
اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف والمدح والذم والتاكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ لما عرفت وكانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص اى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع
لهم فى ان المفهوم ظنى بمنزلة القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعد عدم ظهور
شئ من الموجبات بعد التامل والفحص **قوله** لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن
دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح غيره ما

قوله ولان ادنى درجاته نية نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا ظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول **قوله** مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره **قوله** في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا **قوله** اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الامة **قوله** في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة دار ثانية وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق **قوله** على الشرطية فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشئ ولا موثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمردود جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه البعض ممن لم يذهب الى مفهوم الصفة **قوله** بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم صحة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم **قوله** وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تزكوها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كما في قولك في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجامعه بان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وتحصيل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله واحل لكم على ما هو مذهب الشافعي من ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال ان المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومنه اي من هذا الخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام

بمرتبة

بمنزلة المبتدأ والخبر قال الشافعي رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدا ما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على عموم التقادير حتى يقتصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اى وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شئ بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق او ذات الشرط ادا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني لما لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني لا ينفك عن وجوب الاداء وهما متلازمان زمانا لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فالتعجيل قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل الظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا اصبت الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح

الى الله تعالى بناء على ان شاء يحرم تسبيح والاقرب ما ذكر فى الاسرار ان قبل والحرمة اذا كان ناسيا فى اليمين فيضاف السبب الى
سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها والا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله**
وعندنا لا ينعقد اى المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم فى بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة
المار من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت طالق وهو السبب لا يكون سببا الثانى ان التعليق مانع للمعلق عن الوصول الى المحل والاسباب الشرعية
لا تصير سببا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم
التمام كذلك يتبع الحكم لعدم الوصول الى المحل ورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغى ان يكون مانعا من انعقاد المضاف
سببا فانه ايضا يجزء من سبب مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده
ولا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وادرد على الثانى انه لما لم يتصل السبب بالمحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال
للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الحصول لوجود الشرط والحلال التعليق حمل كلاما صحيحا عرضية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان
يزوجوا الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة فقال لا طلاق قبل
النكاح فان الحديث معتبر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا
لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر وشرعت للافضاء الى الكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا
اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشئ الثانى ان السبب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند
وجود الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذى هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه
جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضى اليمين الى الكفارة
بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين
لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز ان يبقى الحلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى
بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء وفى كون سبب
الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرق اى فرق الشافعى بين الحقوق المالية والبدنية بانه يفصل
فى المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى
على العباد هو العبادة وهو فعل شرعى يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا فى ذلك
بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية فى ان المقصود بالوجوب هو الاداء فان تعليق
وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة فى المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس كما انه
فى البدنية ويجئ فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تعالى لان المالى

هو المقصود

هو المتقدم في حقوق العباد اذ به يندفع الانسان ويندفع الضرران ❊ **قوله** ويبين الفرق لما جعل الشافعي هو التعليق بالشرط
بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل
على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاخير الشيء فيما لم
يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في
مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك
في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات
دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء
على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف
البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض و لقائل ان يقول العتاق ايضا من
الاثباتات دون الاسقاطات على ما سيجيء انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين الذين
ادرج فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث
الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد لا النظر ان الضمير للحكم الشرعي الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ
بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر
الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل
السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى
احتمالهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب
عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والقصد
تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في التعريف الصدق والكذب لنفس ماهية
الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه
عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد
ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا
عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع
فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان

بالفعل بعد تقرره الى ذو صورة ايضا فان قلت ما معنى قولهم الدال على الذات يتضمن غير الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا او الخبر ام المسند
وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والدال على الذات ليس يتضمن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا تكون
جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث
افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي
قال شمس الائمة احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما
قال المعتبر ههنا لان المعتبر في علم المعاني الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه
عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد
بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة
عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على
جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد بغير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور ونحو ذلك وكذا القول المطلق بمعنى
القول بمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريقة
الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك و
ليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول نعم يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل ويرد
على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله
لا يعد في العرف قول هذا القائل للادنى بل هو قول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اه صرح للتنبيه دون الكناية
لانه اراد الاسم ودل المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على
الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا كما ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء
والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر
المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر
حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة
انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اتباعا وان كان بيانا للمجمل يجب اتباعه اتفاقا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقال حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا وهل
يجب علينا اتباعه قال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولما فسر هنا ان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني

قال والانشاء ... فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قول القائل استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول المخصوص مجاز في الفعل عند الجمهور وعند بعض حقيقة فيه لكنه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب ... والاصل ان الامر حقيقة في القول ...

متفرع

متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه الصلوة للايجاب واحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف
بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فشاورهم في الامر فليحذر الذين يخالفون عن امره والمراد به الفعل وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه
الصلوة وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب
الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اي حاجة
الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته به دليل ثابت بدليل
مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة
الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه
انه موضوع لخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا
بدليل والمجاز ان كان خلاف الاصل لانه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع لخصوصه لان
مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه
حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان
امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال
انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر
فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر
وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل
استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل
يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن
احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب
على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل مأمورا
فسمي الفعل امرا لتسمية المفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول
ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم
به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل
وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل
بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل
ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص
للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه واستدل المص
على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم

احجا الى الله تعالى امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فقط

اما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب والله

كان المقصود ذكر الايجاب والتردد خلاف

الاصل والايجاب فعله عليه السلام يستفيد من قوله

صلوا على انه انكر على الاصحاب عموم الوصال

وخلع النعال مع انه فعل

عموم المشترك او من عين الاستدلال في شيء لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فعلينا ان نقول
لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر
واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد
المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير
الى ما هو خلاف الاصل بلا ضرورة كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول
والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع
للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل ثم المقصود
الامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كالمقاصد المختصة
باللفظ ووفائه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على
ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما
الهم اهتمام به واما الثالث وهو ابطال متمسكهم على الفرع فلان كونه فعلا موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو
الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى الامر وقوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المتن تسامح لان القول بان كون
الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب
هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما
على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال صلى الله عليه وسلم
ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه صلى الله
عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم
ونعم ما قال الامام الغزالي ان الصحابة لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا **قوله**
وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لصيغته اعني الصيغة افعل وقد اختلفوا
في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة
بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد
وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه للوجوب فقط او للندب فقط او مشترك بينهما لفظا
قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات و
كذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه
ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين

وقوله تجلى اى انكشف جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضرورى بانه ليس موجبه افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم لبطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات او لبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثانى ان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم فى احد المعانى بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعى انه ظاهر فى الوجوب ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين فى الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف فى الامر توقف فى ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهى توقف فى ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال فى الامر والنهى احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا هكذا وقع فى اكثر النسخ وفى بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق **قوله** وعند العامة اى اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعى رحمه الله او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن شريح ولا ينفى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد وهو الاذن فى الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك هو انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى هو انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه لكمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه معدوم من وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف

قوله اوجب التوقف

بما اوجب فى النهى الاستمال

فى معان * وهى التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهة كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والياس نحو ولا تعتذروا والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحدة * ودلالة النهى امر بالانتهاء * عطف على قوله لاستعماله فى معان

فلا معنى للفرق بين قولك افعل ولا تفعل بان الاول يفيد التوقف والثانى طلب الفعل

[illegible]

يشعر بالعلية نحو هم وحذرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك
المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدمه اعتقادا وحقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب
مثلا فيحمل على غيره تعالى فالمعنى يخالفون عن امره اذ اعرض عنه وانت خاصة ايا ومثقل عديه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن
امر الله تعالى وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر الا ان
بالمامور به وسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور
به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو
اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا
نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى ههنا
للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير ولانه على ما هو فيكون عاما
مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم للمط لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا
بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر
حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم يعود الى الله ورسوله جمع
للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما جميع او امرهما لبيل وقوع النكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى
من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه
انه اتمام الشئ قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن
سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول واما
اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون
الفعل او الشئ على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل او شيئا
فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم الفعل او الشئ احتيج الى تقدير المضاف وهو خلاف الاصل وعلى تقدير
ارتكابه لا يصح نفي خيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم ندب فعل او شئ او اباحته فحينئذ تثبت الخيرة
وعلى تقدير ان يكون الحكم الفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشئ يقتضي نفي الخيرة للعباد

ولزوم المتابعة والانقياد فظهران المراد من الامر في قوله تعالى من امرتكم هو القول المخصوص لا بمعنى القصد او نفس الصيغة سواء جعل
امر منصوبا على المصدر او التميز لنا في الحكم من الابهام او الحال بناء على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاجعني كونه
ومنها قوله ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود وعلى زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى
نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك
ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال
الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دال ان يقول
امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب
مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد
وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير
امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم
والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام وان الله تعالى اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم
يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب
من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف
خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور به كذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب **قوله** وعلى المذهبين اي
سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول له احدث
فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اي نظيره الواقع موقعه النازل منزلته
حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر
لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو راي الاشعري
لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح
ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون
المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شئ آخر وذلك لانه لا معنى لضم شئ الى الغير
في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر
والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شئ آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود
دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر اي اثرا له مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة فسواء
جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

ای کون الوجود مرادا من کن
کقوله تعالی انقضیت
بل من یرید طلب الفعل
جزما بالطلب بهذا اللفظ

لانهما قضيا من تمثيل امر كن فان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين الصلوة فدخل هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث بعين كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من امر الله تعالى طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اى حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من صيغ الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف لانه لا بد فيه ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان مجبورا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب يفضى الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار حاصب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده واياه فنا اعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر له ما يكون من وجود الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض و الايجاب والالزام لكنه من العباد ولا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب المحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وللقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد في النفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امرى اى اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب والشرع لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل لانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل تناهى في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان القصد رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وتمثيل للندب كالامر بطلب الرزق والسعى بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وتمثيل للاباحة كالامر بالاصطياد

قوله وكذا هو الكون فان قلت وقيل للندب كما مر وان هذا ليس نصا الخ اى طلب الارزاق وقيل للاباحة كما ان فاصطادوا واقلت منه وذلك بالقرينة لان الصيد زيادة في ما يتعيش شرعا بالقرينة فان الاصطياد والانتشار بهما حق العباد وحقهم فلا ينبغي ان يجب على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكتب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من وجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي لنا الجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب ثم الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمته فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له وهل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء

حتى انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا حاجة ليس جزء الكل كما انه ليس مباينا لان التركيب وجود ان يجوز وجود الكل بدونه وان
اما اخر يمتنع وجود الكل بدون الجزء فيما يكون غيره فعنده واللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان
استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة
قاصرة فيهما قبل الخلاف على ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء
ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما
مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع
مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب
في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كسقف البيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة
مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى اختيار فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن
قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك
مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه
انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز
الترك او امتناعه ولما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب
المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء
ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزءهما الذي هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل
لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل مع التعيين
او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب
او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل
فمم بقدمته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك
وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال
ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ
قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه فلا
ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد المستعمل في جنس الندب والاباحة هو ولا معنى لهذا ما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك
استعمال ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او
متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان المراد منه فرد من افراد الشجاع من حيث ان لفظ الاسد

قوله جواز الفعل الذي يثبت بالامر هو جزء الوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء ومعنى هذا الوجه ان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء منهما لا على جواز الترك الذي هو المباح لكن يثبت ذلك بعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق ما مراد فافهم

يدل

يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل فى جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب عند الشافعى رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل مع امتناع الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام اللوم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة حقيقية على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد **قوله** فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة فى كل فجر قبيل زمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلقى نفسك الجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اهل الشرع مما يستلزم نفيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد

بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار
في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه
وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد ولا يقال
لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نم انه
فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامرين
جهة ان الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع
العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض
الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت لما استطعتم والمعنى لو قلت
نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع
الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة
في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتملها باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار
واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فيه الامر بالصلوة يتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد
السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن
فيه قلنا لا معنى لقوله لا يحتمل الامر ان الخصم لم يدع ان المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت يعني ان المراد بالامر المطلق هو المجرد
عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف ومجردا عن جميع ذلك وهو لا اشكال وظاهر عبارة العلم
ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار
فطلقي نفسك لذا اعبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر
التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق
يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل
العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي
الشراء او اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي ره المذهب الصحيح
عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بالصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو اولى بالعدد
متمثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن
فيتعين او اعتبارا لمعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات

او ضعف الاول فلعل غرضه على ذلك المذهب يعني ان يثبت التكرار وانما قلت يعني لانه الا دراية من هو لا في هذا المسئلة لكن ثبت دخل الصلوة وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عنده وهذا ما قال في الكشف

وفي ان وقلت المراد المطلق نفسك

وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين
وصح عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لانه لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون
الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك
فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون
بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو غلط اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع
كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق
في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام وعلى
هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر ولم يحتمل
مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي
يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد وبمنزلة المصدر الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا نعلم تحقق جميع سرقاته
الا وهو باطل بالاجماع الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة
وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم
بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر
اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار
ولا تبقى دلالة النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد
الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فصل لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو
ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي هما مختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا
الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط
الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي
الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني
لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا وعلى انه
متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق
بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم
والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر له ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة هو الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير
موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت
وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب ثم يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء

حينئذ يؤدى منسان انه تسليم عين ما وجب بالسبب ثبت في ذمته تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها اداءنا فرع الشرع والحاصل
ان العينية والمثلية بالقياس الى العلم بما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها
فانه انما يحصل به فراغ الذمة فحكم ذلك الواجب كانه بعينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو
في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة
حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون
الواجب ليعم اداء النوافل واحترز بالقضاء والوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسد
فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف
دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولذلك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء عن ظهر امسه وعصره قضاء
من ظهره لا يصح مع وجود المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة غير داخل فان قلت قد دخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي هو
مورد الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا
قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب
يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام
موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان
بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسمى تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب لا يخص موجب الامر ولم يتعرض للمباح
اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب
والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لا يتوهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة
والندب اي يجعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح
ايضا اداء الاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه
اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه
حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة
بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا بالمجاز ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء
على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا
قضيت الصلوة وقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس وانما يجب للنية فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه
الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين
دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب
جديد اي نص مستقل سوى النص الوارد لوجوب الاداء وفي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الحكم
كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص في اثبات الاصل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام هو القضاء يجب

بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا
يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست
مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يجب
اي الفعل الذي عرف كونه قربة مثل منقص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهيئات واثبات المماثلة بينهما
الا بالقياس او وجب بنص جديد فيكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب
سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرف الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال
وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر
بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز
في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع
له في وقت آخر وهو مماثل في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثل في احراز الفضيلة فان قيل
الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس
كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم
على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفايت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي قوبل به شرف
الوقت الفايت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلة بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في
غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وتثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتاخيره
عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج
الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر
بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج
الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي
الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم
في غير الصوم والصلوة كالمنذورة والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم
لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس
فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف
الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان خروج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا
بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول

والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذور والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لا على ان ما وجب بالسبب الباقي غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء وجوابا لسؤال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو غير ... فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص ... الى آخره والحكم لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت

لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة البتة اقتضاء ولكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم و بايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور بقي الوجوب مع نقص فيه وهو الايقاع في غير مخصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزم قضاؤه والاعتكاف شهر امتنانا بالصوم عندنا ولا يجوز ان يقضي في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان ظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقيم السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوب النص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه بالنذر فيدل على ان وجوب القضاء ههنا اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وانما ثبت لشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يبق في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لما لا يتم الا به وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز ادائها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في نذر الشهر

بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا
الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف
وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة لشرف الوقت فسقط ما يثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز من اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا
باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت
بخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وقوله وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا
باطلاقه احوط الوجهين الذي احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص به
والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين
هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة لشرف الوقت اولى باحتمال
السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كمال
لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا ووجه اولوية سقوط
النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان
فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون
اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف
الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الذي يوجب قضاء الاعتكاف فيه ولا يتصور ذلك الا بسقوط
النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت
صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان
قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب لا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء
لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ذكر
من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا
في بيان المط ما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك
لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم
المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدا ما ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحده
لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقص وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذ قصد به
معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاريد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه اياما كان او رمضان
الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان
آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان

رمضان علما انكان شهر رمضان بمنزلة اسم زيد لا يخفى بعده لعدم التزامه كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير يستقيم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولانه لو اوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا ____ اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب قوتها لا ان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا في عشر رمضان فضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بعد الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان المذكوران فسر بقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاول والاخر ايجاب بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والالزام ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر سقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له لوجوبه وفي الثاني اسقاط الاصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين الا ان يحمل نتيجة الدليل هو عدم الاداء في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني اي الاحوط هو الاداء في رمضان الثاني بان يجب القضاء في رعاية الزيادة كما ذكره المص الا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الواهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بالصوم متمم بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصود اعني والى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمل اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام هو بقوله موجب الامر نوعان وكل منهما متنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه الا شرعا فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان حقيقة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المص هو ان التقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر والذي يشبه القضاء والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسيما منها وقد جعله قسيما لها الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء المحض وهو كامل وقاصر والشبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاداء بالجماعة عند قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان

لعضها

بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفرداً وشبيه بالقضاء فعل اللاحق اى ما يفعله حال كونه لاحقاً لا جميع صلوة ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبارة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضاً منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصراً كان كاملاً وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصاناً **قوله** كفعل اللاحق وهو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه مثلاً اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتدياً وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كأنه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيهاً بالقضاء لا قضاء شبيهاً بالاداء **قوله** فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال **قوله** وقد فرع حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعنى انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة فى الحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملاً بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله وثواب النفقة فى الحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئاً منهما **قوله** ولا يقضى تعديل الاركان الفائت فى الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد بنفسه او مع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جياداً وهو ايضاً باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** قلنا بالوجوب احتياطاً اى لا قياساً ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية

الى الفدية فى الاضحية قلنا الحمل فى الصوم لتعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب وهو يرجو القبول * فان قيل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة

ما يجوز مثله مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير
عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تحرسيته فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات
في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في
الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل
في العبادات المالية التصدق بالعين لما فيه مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى
اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه المال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة يتنقل الخبث الى الدم
ويصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية
والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة
في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية
او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه
فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا
بالتصدق بالعين من كلام الشرح **قوله** لم يبطل الشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد تعدى محل الشك
اعني ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم ثم وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون
الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن ببقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر
قوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب اي الاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما تحقق القعود
بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الجالس الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** ينقسم الى هذا الوجه العموم
على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اي تسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
من قبيل عطف ما بعدها بحسب ما يراد والا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة
اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه
الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منها ثابت
في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل
الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي
وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى
مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون
عينا واداء اذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع
في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدي في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا
للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدي مثل لم يجعله الشرع عين ما ثابت

في الذمة

فی الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممکن فبالنظر الی المقبوض یکون المودی مثلا واما ما یقال من ان معنی قضاء الدین
بالمثل ان المدیون لما سلم المال الی رب الدین صار ذلک دینا فی ذمته کما کان ماله دینا فی ذمة المدیون فتقاصا مثلا بمثل
ففیه نظر لان قضاء الدین ح لا یکون تسلیم عین الواجب وہو ظ ولا تسلیم مثله لان المثل علی ہذا التقدیر ہو ما ثبت فی ذمة رب
الدین والتسلیم لم یقع علیه بل علی نفس المال المودی والض علی ہذا لا یکون بین قضاء الدین بمثله والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام
وغیرہ بان تادیة القرض قضاء بمثل معقول وتادیة الدین اداء کامل **قوله** والقاصر یعنی اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجنایة
یستحق بها رقبته او طرفه او بدین بان استهلک فی یده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث فی ید الغاصب او غصب
جاریة فردها حاملا او باع عبدا وجاریة سالما عن ذلک فسلمه واجدی ہذه الصفات فہذا اداء لوروده علی عین ما غصب
او باع لکنه قاصر لکونه لا علی الوصف الذی وجب علیه اداره ویتفرع علی قصور الاداء انه لو سلم المبیع مشغولا بالجنایة فقتل
بتلک الجنایة انتقض القبض عند ابی حنیفة رح حتی کان المشتری لم یقبضه فیرجع بکل الثمن علی البائع لان ید المشتری زالت
عن المبیع بسبب کانت ازالتها مستحقة فی ید البائع بمنزلة ما لو استحقه مالک او مرتہن او صاحب دین وہذا استحقاق فوق العیب
وعندہما الشغل بالجنایة عیب بمنزلة المرض بل اشد والعیب لا یمنع تمام التسلیم فالمشتری لا یرجع بکل الثمن بل بنقصان العیب
بان یقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فیرجع بتفاوت ما بین القیمتین من الثمن وکذا الخلاف فیما اذا ردت الجاریة المغصوبة حاملا
ففی لفظ ہلک ولفظ التسلیم اشارة الی ان الخلاف فی المشغول بالجنایة دون الدین وفی المبیع دون المغصوب **قوله** وکاداء
الزیوف جمع زیف وہو ما یرده بیت المال ویروج فیما بین التجار فلو وجب علی المدیون دراہم جیاد فادی زیوفا فہو من حیث
التسلیم الواجب اداء ومن حیث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدین ان لم یعلم عند القبض کون المقبوض زیوفا فان کان قائما
فی یده فله ان ینقض الاداء ویطالب المدیون بالجیاد احیاء لحقه فی الوصف وان ہلک المقبوض فی ید رب الدین بطل حقه فی
الجودة بالکلیة حتی لا یرجع علی المدیون بشیء لما مر من انه لا یجوز ابطال الاصل بالوصف وہذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا
لامتناع قیامه بنفسه وقال ابو یوسف رح له ان یرد مثل المقبوض ویطالب المدیون بالجیاد لان المقبوض دون حقه وصفا
فیکون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الی القیمة لتادیه الی الربوا فیرد مثل المقبوض کما یرد عینه اذا کان قائما فعلم
ان قوله اذا لم یعلم به صاحب الحق ینبغی ان یجعل قیدا للتمکن من رد المقبوض لا لکون الاداء قاصرا علی ما یفہم من ظاہر العبارة
والاداء الذی یشبه القضاء کما اذا تزوج الرجل امراة علی عبد لہ ہو ابو المراة یعتق الاب لتملک المہر بنفس العقد فان استحق العبد
بقضاء القاضی بطل ملکہا وعتقه ووجب علی الزوج قیمة العبد للمراة لانه سمی مالا وعجز عن تسلیمه فان لم یقض القاضی بالقیمة
علی الزوج الی ان ملک الزوج ذلک العبد ثانیا بشراء او ہبة او میراث ونحو ذلک لزم علی الزوج تسلیم العبد الی المراة فہذا
التسلیم اداء من حیث ان العبد عین حق المراة لانه الذی استحقته بالتسمیة لکنه یشبه القضاء من حیث ان تبدل الملک یوجب تبدل
العین بدلیل السنة والمعقول فالعبد المتملک ثانیا کانه مثل مستحقه بالتسمیة لا عینه ویتفرع علی کونه اداء ان الزوج یجبر علی
التسلیم اذا طلبته المراة لکونه عین حقہا مع قیام موجب التسلیم وہو النکاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بالقضاء ثم ملکہا البائع
ثانیا لا یجبر علی التسلیم الی المشتری اذا طلبه لانفساخ البیع لانه ظہر بالاستحقاق توقف البیع علی اجازة المستحق فحین لم یجز بطل

والقاصر کالنصوص ... والمبیع مشغولا بالجنایة او بدین او ... الزیف ... فیما اذا کان ... حتی اذا ہلک ... الثمن ... عند ابی حنیفة ... وکاداء الزیوف ... لا یبیع بالثمن ... اذا لم یعلم به صاحب الحق ... والاداء الذی ... عند ابطل ... والقضاء کالاداء ... صورته ... الرجل امراة ... الخ

اوداه الی تسلیم الزوج العبد الیہا ... فلا یملک منعه ... من الزوج ان لم یسلم ... الزوج ان لم ... ان تبدل الملک یوجب تبدل العین ... قضاء ... وروی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم

والفسخ ويتفرع على شبة القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق و
الكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه فكان
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر
الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ، ولو كان الحكم المسمى بعينه لعاد
حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من الاباق بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حق
اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه لا يعود حق
المالك في المغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب القبض برضا المالك حيث ادعى هذا المقدار **قوله** دخل على
بريرة هي مولاة عائشة رض من بني تميم ولا يحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع
وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ووصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض
المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل البعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب
تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة
السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اخذ او يجز الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه
الى مالكه واباحه اكل فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي انه
قال لا يبرأ ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله طعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما
فشواه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكل من غير ان يطعمه الغاصب
يبرأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء
مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم
المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حق المالك الا انه لم يحصل معنى الاداء وهو ايصال
حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يمكن ان يجاب بانه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير
منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء
قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من
التصرف فيه فان قيل تعين زوال يد مطلقة لجميع التصرفات وما هاهنا الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت
القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل
عارض لتقصيره فلا يعذر المالك في الطال او جب على الغاصب من الزوال الى المالك كما لو غصب عبدا فقال له المالك اعتق هذا
العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة

يعني بالاحكام التي بينها صلى الله عليه وسلم ... دخل على بريرة ... والقدر يكون الاجلي ... فنقلت ... العين ... عليه السلام ... الشيء على الشرع بالحل والحرمة ... ذلك لان ... الذات لا يتغير اصلا ... ولما ... الشرع ... الذات من ... باعتبار ... التبدل ... الى الذات مع الاعتبار لان ...

عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان تجب لا خيرة المسلم تجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل تجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله عمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ووجب موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل لا فضائه الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص لتعيين ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا لبيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سبب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقتضي الا بعض ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد

اشتمالها بجزئه الدوام للاعيان وقد درت اشتمالها اى كل آن وقد سبق انه مشيئة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض
المتصرفة مثل المنافع مثلا واليه اشار المصنف ان يقول بل التقويم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة
الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاعيان **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضا منع لقوله
ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا
قلت لا نحمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تعرفا بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باعتبار
اوله او لوازمه **قوله** فلا القياس عليه اى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على
تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال للتقوم بالقياس على مقابلتها
به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل يثبت بالنص على خلاف القياس لانعدام الاحراز فلا يصلح مقيسا
عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضا فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح
عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل
على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم
ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما اثر في صحة
استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيخص كل من القياسين بما يليه **قوله** وهو
اى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص
معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء
المقتول وابنائه حيوة للمقتول ولهذا ذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما يجب في الخطاء على خلاف القياس
ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الاهدار بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة
على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في
الجنس كما في تسمية ثوب هروي او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء
وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لان جهة الاصالة راجحة على القيمة لجهالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه في تعيين الوسط الواجب في العقد وتعتبر
منفذا على السيد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل ينبغي ان تتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد والقيمة قلنا
ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما اذا امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة

بما لو امر عبده غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد شيئين تخيير الزوج او التسليم عليها على الزوجة فيما ادى بجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان
قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط دوا متوقفت على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة
بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد التخيير بين الاصل وهو العبد لا تتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع
صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع
حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اضرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في
ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له
فالمصنف قبل التفصيل المذاهب والدلائل حمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال
في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما
ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه المسئلة اي مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان عظم ابوابه
باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن
لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين
الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث ان افعال الباري تعالى هل يتصف
بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر
يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله**
ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع
عليه متعسر الوصول اليه لبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة
بالقوى الفكرية للوصول اليها وكان ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه
في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء
في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا
اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق
اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وقفت اي جعلت
واقفا عليه ووفقت اي جعلت لي الاسباب متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله**
اعلم ان العلماء الحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة
معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
بمعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا بالنص الشارع عليه او على دليله وهو لا يبنا في جواز العفو
ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب لم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال

(Margin:)
قوله ... [illegible] ... الا بان الامر ... [illegible] ... الاصل ... الى القيمة
[illegible] ... الامر وجه ... [illegible]
الاول ... [illegible] ... والعقاب ... الى ... القبح ... [illegible]
فقط هذا ابناء على الامرين ... [illegible] ... العقل
الاشعري ... ان فعل العبد ليس باختياره ... [illegible]
متعلق الثواب والعقاب ... [illegible] ... لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه ... ما ليس باختياره

حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو
نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول
يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن بالشرع اه ‌. اورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن
والقبيح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل
ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق الحسن او القبيح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري
لا اختياري فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري
مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخر
على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبيح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنه اي عند الاشعري والمذكور في
الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء ولا علة تصده ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعاله تعالى حسن بهذا المعنى
وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما امر به والقبيح
بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به
ولا مامور لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس
كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله
شرعا وعقلا والقبيح ما يذم فاعله عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعله واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان افعالهما لا توصف
بحسن ولا قبح فانه لا يكون حسنا بل يكون قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا
بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب ولا مدح على المباح لازم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح
بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما
بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان فعل
الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني
ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه
عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح
تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد بالمكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف وللقائل ان يقول ان اريد بما للقادر ان يفعله او لا يفعله ما يجوز وما لا يجوز له ان
يفعل فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك
وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل

لان الحسن والقبح ... لا ينسبان الى افعال الله تعالى ... عنده فالحسن والقبح بمعنى ... الاشعري ... ان الفعل ... فالحسن عند الاشعري الامر ...

مايستحق تركه المدح لم يحن تفسيرًا للقبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبيح لذات الفعل ولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبيح لذات الفعل ولصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب قد اعترفوا ببعضهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لاحسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز والضم معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي لعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايض عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن

الفعل جاز بهذا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه
الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما
فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير
تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بتفصيل
التقسيم على ما وقع في تقرير المصنف رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا
اذ لا معنى للاضطراري الا ما لا يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح
ان اراد به عدم التوقف على مرجح من جهة الفاعل كما هو المذكور في عبارة المجيب فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان
نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة التي
يتوقف عليها لان الممكن لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما
يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او يحصل باختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون
باختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي
الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى
فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن
الثاني بان مرجحه فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث
بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا
وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى
فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانت خبير بان منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه
يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه الله اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود
المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله المقدمة الاولى**
ان كثيرا من المصادر ما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام او سخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك
فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل في كثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى
تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك والحدوث ما يتحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون محركا وكالقعود والقيام

والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع ولايقاع ذلك الموقع موقع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التس في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التس في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف التس في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك لا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لا يلزم التس ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المط هو لزوم التس في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به **قوله المقدمة الثانية** حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على البعض لاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه مح واللازم بط اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا مح وبيان اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا بط لان عدم الممكن على تقدير

وجود المعلول كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده لم يلزم المحال اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آخر مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة تامة الا ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو المسألة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يمكن ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فبطلانه ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وبهذا يندفع ما يقال ان الممكنة ما هي الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء مع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت للمعلول نوعيا فانتفاء احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول وقد يسلم ان ما ذكره المصنف مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه لو امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب وهم يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد الاولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين فانهم ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاب الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت اراده الله تعالى فلسفتهم مختارة المعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوبه بحسب وجود علته ولاحق وهو وجوبه بحسب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف

بانه

بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق
الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء
على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه
ان اريد الاحتياج في التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج
وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة
فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج
اليه الوجود وكان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة
لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا
منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي
سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني
والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب
لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف
عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكيد الوجود حتى كانه هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق
وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها البعض مما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة
السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا
تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود
بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة
لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك لانهما معلولا علة واحدة هي المؤثر
التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا
الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه
من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات
مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات
وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب
فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر
اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق
كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان
يعتبر وصف المقارنة وليس بلازم **قوله المقدمة الثالثة** ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لابد ان يشتمل على امر ليس بموجود

وجود ذلك الكل يلزم انه لابد ان يشتمل في حصوله بما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة

وقد يقال وهو ما اذا اخذنا في مسئلة قولنا كل ما يتوقف عليه وجود الى الموجود والمعدوم بالواسطة لم يجز ان
يكون موجودا معدوما وما ثالث مستلزم فان موجودة ولا معدومة وتقريره انه
ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده لم يكن
القديم من قبل الوقت جميع ما يتوقف عليه فيلزم التخلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجيحا من غير مرجح بمعنى
الممكن من غير ايجاد شيء اياه اذ قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وهو بديهي
البطلان لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها الترجيح اشارة الى ما قالوا الا فعل الفاعل لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجوده عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بل الا الحاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال
لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الا موجودا ولا معدوما لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من
الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة امتناع القسم
طرف المسبب ثم ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام
العلة التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون لعدم شيء من العلة التامة ولم يجر الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من
الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم الحادث وان لم ينته اليه
لزم انتفاء الواجب لان المؤثر مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم
انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن بعضه بديهي ولان الكلام
في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان
علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث
ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما
باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات
فان قيل يجب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فنحن لا نعلم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن
على هذا التقدير يستند الى الواجب الى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذي
يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود
زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى
القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يكون
الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو وبقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب
وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فزواله بان يصير معدوما
يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط القسم الاول

بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلنا ان نعبر عن هذا
الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه
قال واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان
انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سيأتي الكلام عليه
واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال
وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال
العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف
عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر وهذا خلف
لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود الا ان يقال لم لا يجوز ان يكون بكر
من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضنا تحققه لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا
لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم
عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة
هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرو
اذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شيء ما ثبت قولنا
كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا
كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه
الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل
على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب
الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم
تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم
الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع مدخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد
على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم
ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات
المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب
عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء

ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ولنفرضه وجود بكر ... عمرو ... موقوف على وجود بكر

[illegible]

من الموجودات المفتقرة اليها استندت الى الواجب وهذا خلف لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر
هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم جميع مع ان ما سلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد
الى الواجب وان لم يناف امكان بالذات لكن ينافي امتناعه في الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول
عند وجود العلة التامة لا يكون مثل الحادث موجودا ممتنعا لا موجودا ولا معدوما فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات
فاعل له اختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة فنقول اى وقت اوجد
الفاعل المختار الحادث اما ان تحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف
واما ان لا تحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان سببه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا
الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب على ما مر وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره عنها بلا مرجح فيكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض
من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا تبين بطلان الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود
العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير
ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع امتناع بقائها الا ارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي اليها حتى يلزم انتفاء
الواجب وحينئذ لا يتم برهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة
اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن
الثبات فلو استند الى الواجب بحيث يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فان ماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع
زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة المطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا
ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم فناء
وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع
البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد
يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب دون الافراد والبعض لامتناع بقائها
كما ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا
المقام موقوف على علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء
وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا متحققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون
الايجاد والايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد
امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد
اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه

قوله من الموجودات ... ولا يجوز ان يكون ... على تقدير وجوب وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها ... غير الله ... كما مر ... لا يكون ... عدم شيء ... لزم ... الى الواجب ... على تقدير ... وجود كل ... الى شيء يجب ذلك ... الكل

لم يوجد

المرجح الفعل لكن لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل التقرير
السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور
فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموها الاضافة جعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم
ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع
على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا
يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر
ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه
والتوضيح ومنبع التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور
لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك
الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او
معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري
فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون
لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار
ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجوب والايجاب بل لا يلزم الا
ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال
العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود
بكر مثلا فيلزم التخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق
القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم
انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير
كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب لان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم
المانع واعلم اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى ولقد راجعت فيه كثيرا
من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام
وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** لما ثبت الدليل المذكور سابقا عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

[illegible]

على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لانها ان كانت متحققة في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم وان لم يكن متحققة في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا يتحقق في شيء
من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في الحادث ويلزم قدمها فثبت ان
هذه الامور لا يستند الى الواجب بطريق الايجاب لا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة
كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب ولو كان استنادها
الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث نقول لكن
لا على سبيل الوجوب بل لاستناد الموجودات الى الواجب يتعلق ببعض المستندة اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب فعنه وراء
اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله
لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى
ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس ببديهي لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن
تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات ومنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل التغاير الا باعتبار لكن القول ب
صدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم
وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع
ليس موجودا كما انه ليس معدوما فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد
ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من الصدور وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها
موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والمعدومة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير
الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة
التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان باثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار
والايقاع يتخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجبا لكونه تعالى فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه
موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان
بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث
او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذاته تعالى والتخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل الصادر عن الواجب لا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود
جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا يستلزم الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة
واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان يمكن يخلص عن القول بالموجب بالذات ووجوب الفعل بالاختيار ودون تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الممكنات من غير وجوب يلزم منه جواز وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة الثانية

علته التامة

علة التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع وللاختيار
كما لا عدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث وانتفاء
الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله المقدمة الرابعة** ان الرجحان
بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان واما
ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز وواقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون
للراجح او للمساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه
لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين
بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت
وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة
يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان
المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز
ان ينتهى الى ترجيح المساوى او المرجوح اى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح
الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان
انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا
للمساوى او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات
الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوى
نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر
او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح
قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل
بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه
وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى او المرجوح ما دام مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
اعنى الرجحان وعدمه عند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه
عن حد التساوى فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح
باطل والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفى الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب
وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح
الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد وتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد

قلنا ارادة الا يادة فيهما او لا زائدة مرجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد فالحكم
ان نزاع الحكماء انما هو فی ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح لا فی ترجیح احد المتساویین وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه
يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج
فی وجوده الی الغیر قطعا للتسلسل اذ لو احتاج کل موجود الی غیره لزم التسلسل ان ذهب لا الی نهایة او الدور ان عاد الی الاول
والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج فی وجوده
الی الغیر لا یلزم ان یکون واجبا الا علی تقدیر امتناع الرجحان بلا مرجح والا یجوز ان یکون ممکنا ولا یکون وجوده من ذاته
ولا من غيره بل يحصل له بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فی اللفظ **قوله** والسر يعني ان المتكلمين
فی مقام المنع لامتناع ترجیح احد المتساویین وانما یذکرون المثال سندا للمنع ای لم لا یجوز ترجیح احد المتساویین کما فی
الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون
الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره لمصنف من انه يجب اقامة
البرهان على وجود المرجح فی المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه او على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على
بطلان السند وان اوردوا المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس
للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** مع انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا
لدعوى الحكماء فيه وتقريره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فی نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريقان الس
بحيث اذا الهارب مرجحا مؤديا الى بها لكه سالكا الآخر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا
فی المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فی علم الهارب واعتقاده وفيه بطلان
عدم العلم بالرجحان فی اعتقاده ولا يستلزم عدم الرجحان فی اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فی اعتقاده وهو لا يعلم ذلك
ولا يلتفت اليه فان قلت قد سلم اللعم بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فی المثال المذكور لم يسلم بطلان
مرجح غير الفاعل واختياره بل صير احد المتساويين راجحا بغير الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع فی ترجيح احد المتساويين
بل هو واقع وانه لا امتناع فی ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد
فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح والرجحان هو الوجود ولا عالق
الممكن فعل الوجود وبها يكون اقرب الى جانب الوجود ولا يكون مساويا فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود
وزوال العدم وهو اجود الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود وكما ان وجود
الممكن بلا علة الوجود ممتنع كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود **قوله** اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول
الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل فی قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود
الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك فی اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما
المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالمراد اي عدم

اختيار

اختيار العبد في فعله سبقت اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظ اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب المستلزم لنفاد
الاختيار وهذا التقرير وان تبين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل
وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود
ولا معدوم وهو وجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع
فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست
موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظ
لما مر من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار
فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار للايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين
باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايض لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم
الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية
مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر القبيح غير الله
تعالى وايض قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور
والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الفريقين الى الآخر والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر
والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تع واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا
الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض
الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير
تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان
الله يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول جواز [illegible]
وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد للفعل الاختياري لجواز ان يكون المؤثر
قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد
الله البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق تعالى على ما هو المدعى **قوله** وان لم يكونا صادرين منا
لا يكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداعية الى تحصيل
الفعل او تخيل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيار
ما يكون مع صحة تعلق الارادة به صحة تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا الفرق في الاختيارات

... صادرين منا ... صادرين منا لا يكون الارادة الا ... ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاول بفعلنا لا الثاني وايضا نفرق في الاختيارات بين ما نقدر على تركه ...

بين ما يقدر على تركه وما لا يقدر فان قيل كيف يستقيم ما ذكر من الاختياري ما يتمكن فيه من الفعل

والترك قلنا نعم ولكن تستقيم اليه ما يمتنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورته

الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما يقدر على فعله

كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا يقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي واليه قد يحذف فعل

الاختياري باعثا عليه واعيا اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه **قوله** كنقل

مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء عليهم السلام وقد تواتر عن الاولياء

الا ان بعض الفقهاء ينكرونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري

لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد

مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من

الامور اللاموجودة اللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو شرط

القدرة والى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك

وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان استناد

الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كما ينافي كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع

لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى حرره ... استناده الى العبد الذي هو مخلوق

وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له وموثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن

في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من ايقاع

الكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا

نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا

معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او لو اسطة

عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال
جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان
لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك
الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا يخرج من صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان
ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء
الموجود وخالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك
الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى
وكل منهما مقدور بقدرة لكنه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح والثاني في الخلق يقع الفعل المقدور
لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت
في كسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر
الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول الثاني وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة
والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون
في توقفه على امر من امور الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان
بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها يشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له
قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه وصحة الصدور واللاصدور
هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في صدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة
بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد
الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية لغلط فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل
يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة
هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حالة وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي
الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فواتها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها
ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاعضاء فانها احد الاخبار

ثم اختلافها الاضافات ... ... بالاضافات
كونه بطل ... على الخلق والخلق الصحيح ...
... الكسب ... الصادر ... والعاقبة
... الى ... الاتصاف به باراده
... الاتصاف ... الكسب ...
... ولو كان ان الكسب ...
وقصده ... القصد ... سجان
ويجب الاتصاف ... كالقصد ...
موصل الى الترجيح ... فالحاصل
الى ... والاجبر في القصد ... قدره
ان ... بل ... لا ...
الايجاد ... التكون ...
لكن لو كان ان للعبد قدرة ما على
لا يكون الا اثر تعالى ولا
وجود لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن الا
يختلف بقدرته ... الاضافات فقط
احد القادرين ... ترجيح ... تحقيقه
من مسئلة الجبر والقدر ... وتقدمت عليه
بعد ذلك ... الى ... لصدوره ...
مسئلة الحسن والقبح

كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان بعضها قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول المحشي عن ذلك
بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى
وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية
والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** نعم لو ان الاتفاق والاضطرار ينافيان
الحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير
الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان تحرير
المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورده من الدليل عليها وبيان انه لا يتنع
ان يكون فعل العبد اختياريا واجبا من ذلك توجيه سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها او بكمالات
الانسان وتعالى فيه حيث يحمد عليها ويذم ادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل
نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا
والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المحشي حتى ذكر في سند المنع ما ذكره ثم اورده
مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله ولا يخفى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ان مذهبه الاشعري
من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم في
الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او دل دليل على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب
فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع لعدول مخالفيه ما ذكره المحشي من تطويل العبارات وتعميق الاستدلالات
وتعديد الاحتمالات وتكثير الايراد فلعله عند الاشعري كضرب باب الكنيس ذباب والله اعلم بالصواب **قوله**
في دار الثواب من داره **قوله** وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض الافعال
وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان التصديق اول خبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب
عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على الشرع اخر يوجب التصديق به فننقل الكلام الى

ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة النص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به وتحريم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه السلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذلك نقول امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كالامر وبقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثاني على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شئ ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والسنة كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح

الى المباشرة بان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عندنا بل نسند الاشياء الافعال كلها الى الله تعالى
بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع انفكاكه
والعادة هو تكرر الفعل وتوهم دائميا او اكثريا وعند الحكما بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة
عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة حركة
المقدمات على ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة
وما ذكره المص اقرب وانسب تغيير رسم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشئ لعلة ثم اشارة
الى ان الشئ الذي لاجله حسن الفعل او قبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ
على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف
الحسن **قوله** ويجب ان يعلم ان المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر
او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمعتبر حسن الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول
اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار
الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا
وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشئ حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله
حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني
اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق ان الحسن او القبيح يكون لذاته
او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء
قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه
ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح
وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة
عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى
هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في
نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت
في غيره وهذا اقرب مما يقال ان المراد حسنه في نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء
قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا تارة وقبيحا
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب
قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الا[illegible]
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة فانواعه والحسن او القبيح لذاته هو النوع

لا الجنس

لا الحسن لنفسه **قوله** اما الاول اى المامور به الحسن المعنى فى نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره
اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا يقسم
الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا
لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه
ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه
واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولذا غيره المص
الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به اى الوجوب لا الى حسنه كان بالامر
فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب لا انا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المص بنفيه وعندنا
ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم
الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مومنا عند الله تعالى غير مومن فى احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون
التصديق كان مومنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب
وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان لم يقض الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا
بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى عليه السلام كان يامر بها ويكتفى بها ويجعلها اهم
من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار
مع تمكنه منه مومنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من
الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبعض معاصريه فى
تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق ام غيره ويجب ان
يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله
اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم
وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان
وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق
من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة
وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح
الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختيارى وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى
القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن تصديق

هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال
اذا قال هو الفرق بين الاقرار وعمل الاركان
فان الاقرار يحكم داخلا فى الايمان ولا يحمل على
الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا
فى هذه المسئلة ان اصحها ان الايمان هو التصديق
وان الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه

ولا ان يكون شبيها للحسن لمعنى فى غيره

حسن غير ان يكون متصفا بحسن في نفس ذلك الشيء فان قيل ان جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان يخالف ما قال
سائر الاركان نحو ديان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد الذي هو جزء
تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين عمل اللسان لانه متعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل محمد الذي
هو عمل اللسان ركنا كذا في التمثيل بالايمان اشارة الى ان المراد بالحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود
الامر او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر مدرك بالعقل نفسه **قوله** كالزكوة بيان على ترتيب الحسن في النفس لذاته
الذي لا يسقط بحال ثم الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست ركنا لكنها حسنة لعينها بحيث لم تشبه
الحسن لغيره ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري
تعالى وشكرا للنعم وعبادة لمن يستحقها لا يتم حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا الحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها الا ترى
الا ترى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها الحسن بالنظر الى نفس الفعل
المضاف كالايمان والصلوة المامورة ومنها الحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد
واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم
العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فحاصله ان هذه الافعال
ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر المتصفة بالحسن وثانيها انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في
حكم العدم حتى كان المقصود بالامر نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما الحسن بواسطة حسن
دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما الحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى
اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة
وزيارة البلدان والاماكن وانما الحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه تعظيما له واما الثاني
فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج انما العبادة
حق الله تعالى خاصة والاحسان الى الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم
لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس والشهوات بحسب الفطرة مجبولة على الخير والشر بل انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر لازم
لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان
هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف البيت لانه مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس
وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد
فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها ولا ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص بان الوسائط هي
الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا منافاة في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام هو ان الواسطة هي قهر النفس

كالزكوة والصوم والحج فان الحسن فيها بواسطة الغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لا يستحق هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فحسن قهرها فارتفع اعتبار الوسائط فصارت ...

وحاجة

وحاجة الفقير وشرف المكان والقصم ما صرح به المص رح **قوله** يرد عليه فقد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد
وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت
كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذواتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن المعنى في نفسه
لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راى الاشعرية واما المص رح فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها
مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن
المامور به المعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان
طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري
لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن المعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه
لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به
كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا المعنى
في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه
وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور
به الكل حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته
ولكونه اتيانا بالمامور به الاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة
ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه ثم معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس
المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور به
الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل نعم لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به
في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها
حسنا لجزئه فيكون حسنا المعنى في نفسه لا حاجة الى ما ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا
عنه صادقا عليه الامر كذلك اذ ليست العبادة من مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة **قوله** يقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل
والاحسان حسنا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا **قوله** فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها المعنى في نفسها
وللقائل ان يقول لا نسلم انه امر مطلق بل الفعل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل عبارة

فخر الاسلام تعرف هذا حسنا لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بأداء المأمور به فكان اي بالمأمور به حسن لغيره وضرب منه حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وحق ان ليس المراد بالقائم بنفسه الا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر لان مثل اداء الجمعة ليس عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال اما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه والمأمور به المنفصل وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اي الوضوء الى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت والغير في اول حسنا انما صار منفصلا عن المأمور به اعني الجهاد والصلوة لا متصلا بهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى للسؤال الا الاتصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالاتصال التعلق والتلازم تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعني ان المأمور به الحسن لغيره لا شك انه ما لم يكن الغير مقصودا [illegible] كان شعائر الكفر [illegible] كالصلوة الجنازة [illegible] فلا يشبه بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن شعائر الكفر [illegible] كالجهاد واعلاء كلمة الله [illegible] في الخارج حينئذ ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم يجعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة هيهنا الا ارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافهما ثمه وتقديم ان المراد هيهنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باقيان بالعقد وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المص هو القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويعرف منه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط والشبيه بالحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالجهاد والصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان ما استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به بمطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف الا ان المذكور في سائر الكتب

ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما حسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي مقدم بمعنى ان الشي يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله** ولما يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يومر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افراد المص لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بالايطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعا حصوله واستدعا حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعم بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال مح فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المح الا انه ينسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع بالايطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل الايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بالايطاق ام لا فعند الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه

باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده واما معنى لا تأثير لقدرة العبد في افعاله الا انه اعلم ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر

وعند الاشعري هو محال لاستلزامه الجمع وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فان ايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف

بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى انه متمكن

قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي

غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب لانه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان

علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا

للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وهو يستلزم الوجوب او الامتناع وقد

صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة يعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا او عدم وقوع وكيفا

في الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن

باختياره وقدرته فعلم ان لا اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقرر في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان

وهو التصديق للنبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدقه وهو ممتنع فلزم وقوع

التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك لا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار

بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد

تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد

مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم

جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون

واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة

ويستحق العذاب بما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول

ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء

على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان

قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب

الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكاليف مشروطة بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب

عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما عرفت من ان نفس

وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة

فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف

بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد القيام به واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عنده ولانه

به وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب

بدون وجوب الاداء ارفع لا يحتاج الى وجوب القدرة التى منشاء الاحتياج اليها هو الاداء وهذا ممنا ورد على المطلوب اذ ليس الكلام فى
الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء
الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب
والكثير بان كلما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب
والثانى كثير والثالث نادر **قوله** وهى اى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التى يمتنع
التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى
ومنه **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة
فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفانى على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب
من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر فى هذه الصور **قوله** كما فى مسألة الحلف بمس السماء هذا الخلاف بين الغموس لانه
قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضى ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضى لا يصير الفعل الذى لم يوجد
من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه **قوله** فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا فى ان القدرة
مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده
وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها
ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فاذا
قال ان القدرة التى شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هى سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها
ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور
لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم
التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة
بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة
ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان فى الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل الحاصل
قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند
هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله

قوله وانما فرض الشرع على توهم تيسر طريق البقاء لتقدر والميسرة لبقاء الواجب مثلا ينقلب اليسر بالعسر ولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط البقاء انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول النماء يسر وبقاؤه يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بعد الحبس على اهل النصاب بل المال عنده كالوديعة وانما حق الفقير في العين محل المعرفة اليه صاحب المال النصاب اي في اختيار محل الاداء فلما ليس بهذا المحل ليؤدي عن محل آخر فلا يضمن الاترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بجوار منع المولى العبد المديون عن الاتباع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان المعنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وهو له فلو وجب بناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان النص التيسير قد صار عسيرا فانه خرج عقلا وانما المراد الصير العسر عسيرا والعكس فليتامل لان اليسر لكل عسير **قوله**

فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه ولغيره فانه كان باعتبار حالة المامور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في المرتبة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على المرتبة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في المرتبة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه اكثر القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت ولا يكون شرعا اصلا كالصوم في نهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة **قوله** المطلق محمول على التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان صيغة الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت فالمشهور من مذهب العلماء والحنفية انه للتراخي الا ان المحقق اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة عند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بالضرورة عدم قرينة الفور لا بد لان الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدمي على تفسيرنا وما ذكره موافق لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس للفور ولا للتراخي بالمعنى المشهور بل لا دلالة للامر على شيء منهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء رمضان جملة صيام الكفارة والنذر المطلق وقضاء رمضان ...

باعتبار

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يضيق وقته اولا الثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا ولا ذلك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اى زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظرف وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان لا يختلف باختلاف الوقت بوصف الاداء والقضاء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره واليضا المقصود بيان اشتراك الصوم والصلوة في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكرا فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى ويستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيرها اى تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ولفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وشرط الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء

يجوز ان يقال ان بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار ترتبه لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى ... ان بطلان تقديم شيء على شرطه
اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وتوضيح ان احتمال الشرطية
قائم الا ان الادلة السالفة ترجح جانب السببية كالمشترك لا يصلح دليلا على احد مدلوليه الا بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان
ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت
ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام
ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع
الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح
به في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما يلي النفس
الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله**
والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم
في العاجل والعقاب في الآجل ومن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب
الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب مع وجود المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه
ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وهو آخر ...
ثمة فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب
على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم
الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ثم
يسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات
البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء
شهوتي البطن والفرج نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل محل الوجوب
غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة
عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ورائها تقارنها فالسبب يحيب تلك المعاني ويشغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات
والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها وعندها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى
عليه الوقت وهو نائم مثلا العبد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان
الصوم واجبا فيه وان اخر الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء

بطلان تقديم الاداء ... الايجاب ... الا ترى انه لو ... على ذلك الشيء ... لا اثر له ... قبل سبب ... اي اللفظ الدال ... سببا ... لوجوب الاداء والفرق ... بين نفس الوجوب ووجوب ... الاداء ان الاول ... اشتغال ذمة المكلف ... بالشيء والثاني هو لزوم ... تفريغ الذمة عما اشتغلت ... به ...

فعل

فعل فی ذلک المال توجب علی الولی اداء ما وضع فی ذمة الصبی من المال کما لو وضع فی بیت الصبی مال معین والذاہبون الی الفرق فمنہم من اکتفی بالتمثیل ومنہم من حاول التحقیق فذہب صاحب الکشف الی ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذہنی ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلک الفعل من العدم الی الوجود الخارجی ولاشک فی تغایرہما ولہذا لایتبدل ذلک التصور بتبدل الوجود الخارجی بالعدم بل یبقی علی حالہ وکذا فی المالی اصل الوجوب لزوم مال متصور فی الذمة ووجوب الاداء اخراجہ من العدم الی الوجود الخارجی الا انہ لما لم یکن فی وسعہ ذلک اقیم مال آخر من جنسہ مقامہ فی حق صحة الاداء والخروج عن العہدة وجعل کانہ ذلک المال الواجب وہذا معنی قولہم الدیون تقتضی بامثالہا لاباعیانہا فظہر الفرق بین الفعل واداء الفعل ہذا کلامہ والظاہر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذہنی او المال المتصور بمجرد عبارة اذ لایصح ان یراد تصور من علیہ الوجوب لجواز ان یکون غافلا کالنائم والصبی ولا التصور فی الجملة اذ لامعنی لاشتغال ذمة النائم او الصبی بصلوة او مال یوجد فی ذہن زید مثلا ثم فی تفسیر وجوب الاداء بالاخراج من العدم الی الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذہب المص الی ان نفس الوجوب ہو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفریغ الذمة عما اشتغلت بہ وتحقیقہ ان للفعل معنی مصدریا وہو الایقاع ومعنی حاصلا بالمصدر وہو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلک الحالة ہو نفس الوجوب ولزوم ایقاعہا واخراجہا من العدم الی الوجود ہو وجوب الاداء وکذا فی المالی لزوم المال وثبوتہ فی الذمة نفس وجوب ولزوم تسلیمہ الی من لہ الحق وجوب اداء فالوجوب فی کل منہما صفة لشیء آخر وہذا وجہ افتراقہما فی المعنی ثم انہما یفترقان فی الوجود اما فی البدنی فکما فی الصلوة النائم والناسی وصوم المسافر والمریض فان وقوع الحالة المخصوصة التی ہی الصلوة والصوم لازم نظرا الی وجود السبب واہلیة المحل وایقاعہا منہما غیر لازم لعدم الخطاب وقیام المانع واما فی المالی فکما فی الثمن اذا اشتری الرجل شیئا بثمن غیر مشار الیہ بالتعیین فانہ یجب فی الذمة ضرورة امتناع البیع بلا ثمن ولایجب اداؤہ الا بالمطالبة ہذا حاصل کلامہ وفیہ نظر لانہ ان ارید بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقیب السبب لزوم وجودہا من ذلک الشخص کالنائم والمریض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختیاری من الشخص بدون لزوم ایقاعہ ایاہ لیس بمعقول بل لزوم الوقوع فی تلک الحالة لیس بمشروع وبعدما کما یلزم الوقوع یلزم الایقاع وان ارید لزوم وجود تلک الحالة فی الجملة فہذا ما ذہب الیہ جمہور الشافعیة من ان القضاء قد یکون بدون سابقة الوجوب علی ذلک الشخص وانما یتوقف علی سبق وجوب فی الجملة بان یلزم وقوع الفعل من شخص بایقاعہ ایاہ فلم یثبت وجوب بدون وجوب الاداء وکان بینہما فرقا یتعسر التعبیر عنہ فان المعذور یلزمہ فی حال قیام العذر ان یوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادرکہ والمشتری یلزمہ قبل المطالبة ان یودی الثمن عند المطالبة ولایلزمہما الایقاع والاداء فی الحال فلو قلنا ان الوجوب ہو لزوم ایقاع الفعل او اداء المال فی زمان مابعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومہ فی زمان مخصوص لم یکن بعیدا **قولہ** ولا اداء علیہم لعدم الخطاب فان قیل فینبغی ان لایکون صوم المریض والمسافر اداء للواجب واتیانا للمامور بہ قلنا بعد الشروع یتوجہ الخطاب ویلزم الاداء کما فی الواجب المخیر علی الرای الاصح من ان الواجب واحد لاعلی التعیین .:. **قولہ** ولابد للقضاء من وجوب الاصل لانہ اتیان بمثل المامور بہ الا انہ یکفی نفس الوجوب علی ما مر وبعضہم علی ان القضاء مبنی علی وجوب الاداء الا ان المط قد یکون نفس الفعل فیاثم بترکہ ویفتقر الی القدرة بمعنی سلامة الاسباب والآلات وقد یکون ثبوت خلفہ ویکفی فیہ توہم ثبوت القدرة ففی مثل النائم یتحقق وجوب الاداء علی وجہ یکون وسیلة الی وجوب القضاء بتوہم حدوث الانتباہ وصرح بذلک فخر الاسلام فی شرح المبسوط **قولہ** لما ذکرنا من عدم الخطاب تعلیل لکون السبب غیر الخطاب وقولہ لانہ لاشیء غیر الوقت والخطاب تعلیل لکونہ ہو الوقت

ان بعض العلماء لایرد کون الفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء فیقول ان الوجوب لایتصور الا الی الفعل وہو الاداء فبالضرورۃ یکون نفس الوجوب ہی نفس وجوب الاداء فلا یبقی فرق ولہذا من ابی الفرق بینہما والادق نظرہ وما اتی حکمہ وتحقیق ذلک انہ لما کان الوقت سببا لوجوب الصلوة

يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب لا سبيل غيرهما يصلح للسببية واما للاتفاق والاجماع على ان السبب غير الوقت هو الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو للطلب والقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والبعض ما بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كان الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطالعة والفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء وقال النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ وقال تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب هذا يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان الذي هو نفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يتوهم ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت لعدم السبب واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب فاذا لم يتعين الاول والآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وعليه المشهور وفيه ان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالسبب فلا حاجة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب هو نفس الوجوب لا الاداء حتى [illegible]

قلنا لم الا ان الوجوب لفضى الى الوجود اعنى الاداء فيصير هو الضم سببا بواسطته فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول
تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه وهكذا الى الجزء الذى يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب
هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل والضم فيه جعل السبب موجودا بعض
الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له
حتى ينتقل عنه داىما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى
تقرر السببية وهذا لا ينافى الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف
على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور
واما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين **قوله** وهذا اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس
من فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام لتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا **قوله** قلنا
بان الوقت كلمة لما ليست فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثانى وعبارة فخر الاسلام هو ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن
له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذى يعترض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر او ناقص كما فى العصر وتعذر
الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة فى جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف
او اعتراض الفساد بالغروب على ما لا يبتدى فى وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة
فى وقت معاز بل لا يحصل اليقين بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام
الفو وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الفجر وما ... المغرب مجرد وقوع بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر فى طريقه الكلام
وغيره ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت ... ظهرا او العصر او المغرب والعشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء
لا قضاء لظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء ... هذا الفساد يتحقق فى العصر دون الفجر بلا اشكال ولما كان فى تعذر ذلك من نوع خفاء
توهم لبعض المراد بالفساد هو وقوع بعض ... اداء فى الوقت الناقص ولا يخفى انه لا يتم الجواب الا بان يقال ولما لزم هذا الفساد اى
النقصان عند الصلوة ... خروج الوقت لان طريان الفساد على الناقص لا يفسده ورد لا يشكل بالفجر وقد يجاب عن اشكال
الفجر بان ... يرجع الى ما هو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر فان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب
جزء جاعر واما جواب المص فقد نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده
على ما مر فيه لا تيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء ويلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض
المشايخ الى ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع

... يؤدى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص ويؤدى الاجزاء فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص ... كامل فيجب اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان ... يعترض الفساد بالطلوع على الكامل

فعل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه دخل لا فائدة وعلى هذا الايرد السؤال فى العصر المست

لان الجزء الذى طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت فى حق القضاء

او فى حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت

بحيث يقع شئ منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى ان يجوز ذلك قلنا

لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها

بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت المحاذية وثبت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء

كاملا على من صار اهلا فى آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب عنه بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا

ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو لا ان التضييق عليه الوجوب بحيث لا يفضل

عنه شئ من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى اول الوقت لا يكون اداء واتيانا بالاداء

الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون

الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت

هذا الجزء للسببية او قصدا بان يؤدى فيه وذلك هو العلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع

وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك تعيين جزء اذ به لا يتغير فيه الاداء بل له

الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة فى اى جزء يريد فيتعين ذلك الفعل ذلك الجزء وقتا فعلا كما فى خصال

الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل

فعلا بان باشر فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا اشارة الى اجابة عن ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء

من الوقت وتعيينه اليه وفى المخير هو احد الامور وتعيينه فعلا كما يقال فى الموسع انه يجب فى اول الوقت وفى الآخر

قضاء او يجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب ما يثبت

الى كل احد حتى آخر وهو الفعل او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لا لذاته الصوم قدر بالوقت بحيث يزداد

بالزيادة وينتقص بالنقصان وعرف به اسم يتعدد الصوم به كما يعرف مقداره الا وزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى قوله

فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف **قوله** ودخل هذا الكلام التعليل اى اخبار

عن الموصول ضمير لعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاشهر ان من

بيانية فيكون على السببية اولى **قوله** ونسبة الصوم اليه اى الى الشهر كقولنا صوم رمضان ولا اصل فى الاضافة

الاختصاص

الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ويفضي الى الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب لا الاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا للوجوب وذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت والحتم قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك وليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر بل في حق ادائه هو لتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت لتصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر **قوله** وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا اختلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله يقع عما نوى وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت

في الصوم وفي الكفارات وإذا أمسك الشيخ الكبير في نهار رمضان ولم تحضره النية فعنده فرض يكون صوما واقعا عن الفرض لأن الأمر المتعلق
بالفعل في محل معين وإنما تأديها باعتبار ذاته بمعنى أنه يجب إيجاده ولكنه أخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فصل أي وصف وجد مع عدم
المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما إذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب
عليه بالعقد وقيد الأجير بالخاص لأن المستحق في الأجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الأجير كما في هبة كل النصاب من الفقير
بغير نية الزكاة فإنه يخرج عن العهدة فإن قيل إنما يأتي دفع درهم إلى الفقير بنية الزكاة لا يصح عنده فرضه فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة أو الصدقة
أو الفقير المديون أو الكلام الآتي والجواب أن تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون مستحقا لمنافع العبد وإمساكاته عليها بأنه لا يكون جبرا لعدم
اختيار العبد في صرفها ولا تصلح عبادة وقربة لأنها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب إلى الله تعالى ولا يصدر عن العاقل إلا العبادة
باختياره فإن قيل فما معنى تعيين الشرع إمساك العبد في هذا الوقت كصوم رمضان قلنا معناه أنه يعين إمساكا الذي يكون قربة لأن يكون صوم
رمضان لا صوما آخر والإمساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية إذ لا قربة بدون القصد فإن قيل فإذا كانت المنافع محل ملك
العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها إلى صوم آخر قلنا لعدم شرعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بأنه لا استحقاق فيه
أصلا فظهر بما ذكرنا أن الاعتراض بأن الإمساك اختياري لا جبري إنما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فإنما جازت زكاة
من جهة أنها عبارة تصلح أن يكون مجازا عن الصدقة بناء على أن الحكمة بها وجها لله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الأئمة أن معنى القصد
حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي لما كانت
منافع العبد محل ملكه من غير أن يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بأن يكون إمساكه
على قصد القربة للعبادة المفروضة بنية العبد إلى تحقيق ذلك أن وصف العبادة إنما يثبت بالنية عبادة ولهذا اختلفت قربة ما لكل الأبد لضرورة الفعل
قربة من النية كذلك لا بد لضرورة القربة فرضا أو نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل إنما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر وإثبات القصد وأما
فرض الحج بدون التعيين فإنما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا الأساس في فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر ومطلق النية وإلى الصحيح
المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين إلا أنا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين بإطلاق النية فإن الإطلاق في المتعين تعيين كما إذا كان في الدار زيد
وحده فقلت يا إنسان يتعين هو للإحضار وطلب الإقبال وكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت إلا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو
لا يجد وطلب المحصول فإن قيل سلمنا ذلك في إطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل الخطاء في الوصف بأن ينوي النفل أو واجبا آخر
كما لا يقال زيد يا عمرو قلنا لما نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الأصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي إطلاق أصل الصوم فإن قيل الوصف ههنا لازم ضرورة أن الصوم لا يوجد بدون الوصف
ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الأصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الأصل والوصف وإن تغايرا بحسب
المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الأوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء
الأصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم إنها أوصاف راجعة إلى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء
وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انتفاء الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فإن قلت نية النفل إعراض عن الفرض لما بينهما
من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الإعراض إنما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلال

بانا لانم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى
اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان
يقصد بقلبه توجهه الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم الصفة بصفة الفرضية
لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنية النفل او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر
اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على
ان امه لم تلد مولودا آخر قلنا فاسدا **قوله** فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى
لانا نقول الصحة وجودى فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط **قوله**
والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم فى
الليل انه ممسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية فى اول الصلوة
تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة فى خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر
حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل
نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن
شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء فى انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح
بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان
قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العدم على النية
المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى
فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كالباقى تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل
حكما وايضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول
يفسد قبل ان يقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لتصلح صوما للصوم
فان صادفت نية الصوم فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم
بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران
بالكل **قوله** والطاعة قاصرة فى اول النهار لعله مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فيه ترك الاكل

والشرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التاخير الخ ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة ببعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب لا على القليل النادر قلنا انما سويناه في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير بسبب من النادر الذي لا ينبني عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا تختص بما قبل نصف النهار بل هي متحققة بعده ايضا قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار ترك الكل الى الخلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الشرعي وهو من طلوع الفجر الى غروب الشمس والنصف الآخر في نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والخلاف انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح الصوم لعدم تقارنه لاكثر النهار الشرعي **و** انما قال المشائخ المختار من مذهب علمائنا المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك الا انه في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم حتى ينال ثواب صوم الكل كمن ادرك الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم يوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فنية الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان التعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى المتعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيد والنذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا يشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب انما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد تميز بذلك اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا لان الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لا على انه مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات

فاذا اصاب دفت قبل نصف النهار بنية ما هو من مشروعات الوقت وتعيينا ته انصرفت اليه والا فلا فتصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان ادا بالاتفاق لو قوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش ادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسألة مشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني ادا ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية ولهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله** احترازا عن الفوات يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان مفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قيل اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسألة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح

فصل

في بيان الاهلية حيث قال الكفار اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانهم اهل لما اريد بها فكان اهلا للوجوب وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب
الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزم الايمان قبل
تعالى لما كان اهلا لاداء ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه راس اسباب الاهلية لاحكام نعيم الآخرة فلم
يصح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ثمرة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا
بها بل الثمرة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة بل هو شرط
في التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صور المسألة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله**
في حق المؤاخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد ولان موجب الامر اعتقاد اللزوم
والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب متناول لهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب
الشافعي وهو عند عامة مشائخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة
الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما ذكره في الميزان
وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان
محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله**
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على
ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق
الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
فان قلت لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اسناد العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في
قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك ويكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال
ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما
يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبهم كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخص بالمرتدين **قوله** واما
عندنا فلعدم الدليل على فرضيته وهو وهم فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة ودليل عليها مع ان التعلق بالشرط هو الامر
بالاسلام لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق
العقاب على تقدير الترك والكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما
هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ليس لنيل الثواب فان قيل الايمان
راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الاترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج
اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع

الاترى

قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المواخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او لا نم المواخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي هو انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي هو محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي هو بل هو تحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لا يتم انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يتم ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة **قوله** فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فسر المص بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا الحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي **قوله** فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه

اي لذاته او لغيره او بواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه كمرة
القبيح لعينه وان كان مجاورا ومنفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره
وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا وذلك
ان الشارع وضع لبعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك ام ارتفع ذلك الوضع شرعا فيها فمن حكم بارتفاع الوضع حمل النهي قبيحا لعينه
ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه
فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فانه صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند
ابي حنيفة رضي الله عنه باطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة هو صحيح باصله لكنه فاسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه
قوله لنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة
لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر انما نهى عما يتكون اوعما لا يتكون والنهي عما لا يتكون
لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم
عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل
فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس
وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعمل في المعاني
الشرعية دون اللغوية لعرف الشارع ولم نجد ذلك العرف في النواهي فيحمل على الاصل اي الوضع من المعاني
اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه

فی معنی النہی وحاصلہ ان امکان الفعل باعتبار اللغۃ کاف فی النہی ولا تم احتیاجہ الی امکان المعنی الشرعی وجوابہ ظاہر
وہو القطع بان الحائض انما نہیت عما سماہ الشرع صوما وصلوۃ لا عن نفس الامساک والدعاء والمضیہ فصل الکلام بعض التفصیل
وحال الرد فی البیع الذی معناہ اللغوی قریب من معناہ الشرعی وذکر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرین بفعل
العبد وباطلاق الشرع فبالنہی امتنع الاطلاق فلم یبق مشروعا لکن تصور الفعل من العبد باق علی حالہ فیصح النہی بناء علیہ
مثلا العبد مامور بالصوم ولیس فی وسعہ الا الامساک مع النیۃ فی النہار فاما صیر ورتہ عبادۃ فباذن الشارع ففی یوم النحر
لما زال اذن الشارع لم یبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد اعترض علیہ بان النہی ورد عن مطلق الصوم
فیحمل علی حقیقتہ والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا یسمی صوما کالامساک مع النیۃ فی اللیل وجوابہ ان لا حقیقۃ للصوم
شرعا الا الامساک من الفجر الی المغرب مع النیۃ وہذا متصور من العبد وقد نہاہ الشارع عنہ حتی صار یوم النحر بمنزلۃ اللیل
فلا یکون عبادۃ یترتب علیہا الثواب ثم حاصل الاستدلال وجہان احدہما ان النہی او لم یدل علی الصحۃ لکان المنہی عنہ
غیر الشرعی ای المعتبر فی الشرع لان الشرعی المعتبر ہو الصحیح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنہی عنہ فی الصوم یوم النحر
وصلوۃ الاوقات المکروہۃ انما ہو الصوم وصلوۃ الشرعیان لا الامساک والدعاء وثانیہما انہ لو لم یکن صحیحا لکان ممتنعا
فلا یمنع عنہ لان المنع من الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعی لیس معناہ المعتبر شرعا بل ما یسمیہ الشارع بذلک الاسم
وہو الصورۃ المعینۃ والحالۃ المخصوصۃ صحت ام لا لقول صلوۃ صحیحۃ وصلوۃ غیر صحیحۃ وصلوۃ الجنب وصلوۃ الحائض باطلۃ وعن
الثانی انہ ممتنع بہذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغیر ہذا المنع کالحاصل یمتنع تحصیلہ اذا کان حاصلا بغیر ہذا التحصیل **قولہ**
ولان النہی جواب عن کلام الخصم للاستدلال علی اقتضاء النہی الصحۃ وکذا قولہ والقبح مقتضی النہی لکنہ لا یصلح لالزام
الخصم لانہ لا یقول بالقبح لذاتہ بل الفعل انما یحسن للامر ویقبح للنہی وحاصل الکلام انہ ان ارید بالصحۃ امکان المعنی الذی
یسمی فی الشرع بالصوم والصلوۃ والبیع ونحو ذلک فلا نزاع فیہ وانما النزاع فی الصحۃ بمعنی استحقاق الثواب
وسقوط القضاء وموافقۃ امر الشارع وترتب الآثار علیہ کالملک ولا دلالۃ لشیء مما ذکرتم علی ان النہی یقتضی ان یکون
المنہی عنہ بہذہ الصفۃ **قولہ** فیثبت علی الوجہ الذی ادعیناہ یعنی ان النہی یقتضی القبح والمنہی عنہ یقتضی الامکان ولا بد من
رعایۃ الامرین وذلک بان یحمل القبح علی القبح للغیر وہو لا ینافی الصحۃ فیکون محافظۃ علی المقتضی وہو القبح وعلی المقتضی
وہو النہی بان لا یکون نہیا عن المستحیل بخلاف ما اذا حمل القبح علی القبح لعینہ وحکم ببطلان المنہی عنہ فانہ یلزم اسقاط
النہی وجعلہ لغوا عبثا **قولہ** والبعض سلوا ذہب المتکلمون والجبائی وابو ہاشم واحمد ومالک فی احد الروایتین الی عدم
صحۃ الصلوۃ فی الدار المغصوبۃ وذہب القاضی ابو بکر الی انہا لا تصح الا انہ یسقط الطلب عندہا لا بہا یعنی لا یجب القضاء
والمختار انہا تصح استدل المانعون بانہ یجب علیہ الاتیان بالمامور بہ والمنہی عنہ لا یجوز ان یکون مامورا بہ للتضاد الامر
والنہی والجواب انہ ان ارید انہ یجب الاتیان بما ہو نفس المامور بہ فہو محال اذ المأتی بہ لا یکون الا معینا وہو غیر المامور
بہ ضرورۃ تغایر المطلق والمقید وان ارید انہ یجب الاتیان بما ہو من جزئیات المامور بہ وافرادہ فلا نسلم ان المنہی عنہ
بالغیر لا یکون من جزئیات المامور بہ فورہما متضادان قلنا التضاد انما ہو بین المامور بہ والمنہی عنہ لذاتہ والا لا لم

بالعرض ومنہیا عنہ بالعرض او مامورا بہ بالذات ومنہیا عنہ
بالعرض وبالعکس اما الاول فمحال لانہ اما بحسب عینہ فیجب
ان یکون حسنا لعینہ قبیحا لعینہ فیجتمع الضدان

بالذات والنهي عنه بالعرض مما لم تتضادا فيها واما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا
الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تتخط في هذا المكان فلو خاط فيه
لعبد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا اليه اذ لو كان
قبيحا لجزئه لنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود واتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان
يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا من الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل
القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ننقل الكلام الى جزء **قوله** فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان
قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا المعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر
قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمسمى في عرف الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه
لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع
كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما
تادى بها المامور به **قوله** واما النوع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا
لا ينتفي الحسن لذاته **قوله** وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء
او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها
مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا
القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف
اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا
وفي الصوم وصفا لازما كما سيجيء **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا حد العاقدين فيه نفع او للمعقود عليه
وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد
صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط زائد على البيع لازم لكونه شرطا في نفس العقد وهو المراد باللوم
اللازم في هذا المقام **قوله** والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا شرعا بفضل
مال من جنسه في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط
قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان
لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن وبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلات العملية

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم
تقويمها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة

قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه مشروع لكونه امساكا لله على قصد
القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لعدد الاوقات باعتبار
انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم
في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم
ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهي ورد عن الصوم
فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو
قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام
ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا
عنه لما فيه من ترك الواجب والمضاف الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى
الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف
وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا فظهر حكمه لكن
صح النذر بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في ضمن الصوم
لا في ذكر اسمه والايجاب على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا
لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله علي ان اصوم
ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه وشتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا
وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن
التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز
اكله لاستحالة التمييز بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية
حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم
لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزءه كالكل في الاسم كالماء
وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث
بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا
لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام وواجب الترك قطعا وان كان تقريرا لما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف
وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع
والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق

قوله لا بما ادى ناقصا فانه اذا وجب كاملا
في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا كما في الاداء للعصر وقضاء الصلوة
ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف
لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة
لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب
النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره
فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون
كالوصف فقضاه يوجب فساد الصوم

ا يعني استثنا ما من الاجلال الكل وهو واجب ولكن في المستقبل يعني الطاعة وصيام
المعصية فقط يعني طاعة ومعصية واستثنا ما من المعصية يعني الاجال العبادة وذكر
يعني استثنا ما هو معصية وطاعة وذكر بالمعصية يعني الاجال عبادة فترجحت فيها
جهة المعنى فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المعنى فيها فيلزم القضاء **قوله**
وهذه الفروق تظهر اثره في العمل اذا قرء في هذه الاوقات ... اشتمل القضاء والمسئلة
المطلقة متعلقا بادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما الوجوب بالصفة الكمال
قوله الا قبح بيع الملقوح موافق لما في الصحاح وذكر في النهاية بيع الملقوح
فيقال بعث الناقة وولدها الملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الباء **قوله** وليس اي الثمن
ركن البيع لانه وسيلة الى البيع والقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشئ
وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع
يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم بعد وجود عدم البيع لا يمكن بدون الثمر
لانه مبادلة المال بالمال على التراضي وقد لفظ البيع لا يصح بدون ذكر الثمن
كالبيع الا انه اخص البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده ولعدم ركن الثمن
قوله وهذا البيع فاسد ولا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام **قوله** وكذا
اي ومثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لان النهي فيه
لذاته او لان النهي مبنيا ... قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ونفي تحقق النكاح
الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد

ثبوت النسب ووجوب العدة والمهر بشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان لقوان
هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال والنهي قد ورد والنهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اشار الى جوابه بقوله ثم وتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة لبقاء والتناسل وبالنهي يثبت الحرمة
وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما يراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع لانه شرع للملك
فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المال اعني بعد
زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية
لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والفعل
ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السوال النقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه
مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي
نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام
وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السوال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه
في الصور المذكورة فعل حسي لا ولالة تنبه على ان المنهي عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي
فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في
المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم هذا والمنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع
شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا دليله اور وفي هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير
استقامته ما ذكر في الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت
المقدمتين بالاجماع وبنيه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار
المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على
ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلانها
من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع **قوله**
الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون ❊
قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا
انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام فلهذا صرح بذكر امهات النساء
وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والجد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها
لا يتعدى الا الى الاب كذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة وجدتها على ابي الزوج
او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول واجيب بان ماء الرجل
يختلط في الرحم بماء المراة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها

اذا لم يدل الدليل على ان
يتبع الحادو وفي الطلاق قد دل الدليل
واما في الظهار فيحتمل ان النهي لا يفيد حكما شرعيا
مطلوب عن بعضهم الظهار لا يفيد حكما شرعيا
بل افاد حكما شرعيا وهو الحرمة فلما الزنا لا يوجب
ذلك بنفسه بل لانه سبب الولد وهو الاصل في ايجاب
الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب
لو قرره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة
يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان
الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى
الاطراف اي فروعه واصوله كامهات النساء

فانه اصار الماءان ناشئا يتعدى الى الجزئية حتى الى الواطى والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر
اما بواسطة الولد فكما ان الصفات لكل منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فثبتت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة
خاصة لضرورة التناسل وحتى تحرما من الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الابعد **قوله** والاسباب
سنذاه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما
لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل او الحرمة ومعنى توهم حرام زاده انه ولد من وطي حرام لا يقال هو مخلوق من
ماءين امتزاجا غير مشروع لفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيص
بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد شاهد ولد الزنا
اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه لهذا التحقيق ولذا ان ولد الزنا يستحق جميع
الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب
فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب مبنيا على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ
بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا للحكم الشرعي وهو وجوب الضمان المتوقف على
خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات واذا ثبت شرطا لحكم
شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضي لملك
البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك لان
الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه
تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة
على الاصل كما اذا عاد العبد الابق قلت نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل
احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد
الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال
كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور لانه
يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب
قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في
المدبر لئلا يبطل حقه **قوله** او سواء ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين
لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام
الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال المحل
شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه اي الشرط كما في المدبر وام الولد

قوله

قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه السلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما يثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق **قوله فصل** اختلفوا في ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص هو ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا لكان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجود المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه النزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشئ يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان ههنا هو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى تحتسب بما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي تجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة لتقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم

الى الليل ولا يتصور لعان من شخص واحد في مدة واحدة كالواجبين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بان الامر بالعبادة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج موجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى التربص في العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد فان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه وهو اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار اتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على الصلين ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في محل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد الصلوة خلافا لزفر رحمه الله وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير هو صفة للارض منه بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يتعدى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه السهل لكل عسير **قوله** الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائط عدم الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله عن الاعلى الى الادنى في السند وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ والوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه والطعن وما يختص بها فاصار السنة وهو النقل وعن مبدأ السنة وهو الرسول

وما يتعلق بها تعلق السوابق كخبر الميع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا

قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر في السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى التواتر على ما تقتضيه كلامه ما يكون برواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير المحتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخيرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد وجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم انقطاع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب الرغبة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون

بمنزلة البيان
فيشتمل ما يتصل بالكتاب من البيان
الاتصال بالرسول عليه السلام
كيفية الاتصال بنا من رسول الله
وفي الاتصال وفي الانقطاع
وفي محل الخبر وفي الطعن
والنوع والتابع
فصل في الاتصال
ما يكون من الاتصال
النبي صلى الله عليه كل عهد قوم لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب
لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم
ويكون هكذا
ثم يكون الاول او لا يكون
بل بواسطة احاد والاول
متواتر والثاني مشهور

بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب في الغالب لارتفاع من شانهم الصدق فيحصل الظن بمجرد النقل
المتصل عن النبي عليه السلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد تنزهم
عن وصمة الكذب ان نعلم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا لعلم اليقين لان القرن الثاني والثالث
وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي
على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب
لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب
العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم
وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب
العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والجمهور
منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للا...
في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ويستدل على كون
خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل ههنا للطلب لا لا يجاب
لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة لبعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ
حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه وبلزم تخصيص
القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب
والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه
السلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه
بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى
الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وفيها دلالة على الجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول
دون وجوبه فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت
آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل
بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى
وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك
الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم لبعض اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في
الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في
احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد
اذ لا يتعلق به عمل في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا

احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول ٭ وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل الفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منها **قوله فصل** ٭

حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا وان لا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف لصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب الشافعي رح الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري رح انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتنى عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيتاخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان جزئياته غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي الخبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا اخذ في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء المتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح

ناسخا للكتاب ويجاب بان لا عموم في الآية حتى تثبت به فيا يس ليا تسنح خبر الواحد ولو سلم فقد خص عنه القياس الذي لعيا بمنه دليل باقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص عنه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد والقياس **قوله** كحديث المصراة من صر تية مجمعة والمراد الشاة التي يجمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقوله المصرا ليظنها المشتري سمينا فيه يطلب وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فتثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا التكلف ذكره المصنف وهو ظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف به في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذه الكناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالفرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فان اسم المعقود عليه سالما اليها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس للقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وغيره وقال الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يحمل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال عليه السلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره

لكنت التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بسبيل شرف قرب عهد النبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان

قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التميز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بهيئة راسخة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع

قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح

قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لا ترجح

الى غير ذلك كخبر يعارضه الكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او يكون شاذا فيما يعم به البلوى واما الاول مرجع الى نفس الناقل
النقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما
الامر غير ذلك كما عرض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند
وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا
فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باعتضاد من جهة ان يسنده غيره او يرسله آخر وعلم
ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول الصحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول
الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن
او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي
متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل
القائلون بالقبول بثلثة اوجه ما اشار اليه بقوله انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني
ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا نظن انه كذب على من روى عنه واذا لم نظن به الكذب على من يجوز ان يكذب
فعدم ظن كذبه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم
من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير المشقة الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف
المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدل تحقيقا للحال وانه
على ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان
التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة من حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بان
العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا قال اخبرني عدل ثقة يقبل كانه يشير
الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهمه يحيى
بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا استنكرتهم رواة
بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى والعيم
لاخفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بما رضيها كيف يقبل من الراوي

ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو مجروح منه وسمع **قوله** ولحديث القضاء بشاهد ويمين وهو
ما روي عن ابن عباس رضه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا
لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي
به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر
بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه اقرب
من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك مما ابتدعه معاوية في الدين بناء
على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به
الى زمان معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين
صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رض كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي
وعن علي رض انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضي الله عنه **قوله** ولحديث المصراة
صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف وفيما نقل عنه **قوله** وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب
لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن جعلها
ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني
يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ وقد استدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من
بعدي فاذا روي لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر الواحد قد
خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسألة الاصول على انه يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول
فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون
منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير
معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب عنه بانه يفيد علم طمانينة
وهو قريب من اليقين والعام يبين بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور
كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين على من
انكر اراد حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** ولحديث
بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف
قالوا نعم قال فلا اذا الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل
حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد ابن عياش
ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة الخبر المشهورة وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز

ان لا يكون الرطب تمرا لفوات وصف اليبوسة والا لو كان اخر لبقاء اجزائه منه صغيرة وهو كونه تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات والا نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصنعة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا للطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا هو ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر وما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكونه قوله اما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب والخبر المشهور قلنا جعل قسما اخر باعتبار انه يحمل كلا ما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب اصل تلعب الحديث والظن ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ورده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس ايضا رضي الله تعالى عنهما الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو اثاره فبالغوا في الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم لبعده من هولاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم واليضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو ومنسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بتلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير الراوي والا فهو تمسك به لا محالة

قوله

قوله الا فی الصدر الاول یعنی القرن الاول والثانی والثالث فانہ یقبل لان العدالۃ فیہا اصل بشہادۃ النبی علیہ السلام وفی غیر الصدر الاول المستور بمنزلۃ الفاسق لان الفسق فی اہل الزمان غالب فلا بد من العدالۃ المرجحۃ جانب الصدق **قوله** وصاحب الہوی ہو المائل الی الشہوات والمستلذات من غیر داعیۃ الشرع والمراد المبتدع المائل الی ما یہواہ فی امر الدین فان تادی الی ان یجب اکفارہ کغلاۃ الروافض والجہمیۃ والخوارج فلا خفاء فی عدم قبول الروایۃ لانتفاء الاسلام والا فالجمہور علی انہ یقبل روایتہ ان لم یکن ممن یعتقد وضع الاحادیث الا اذا کان داعیا الی ہواہ لکذب الحدیث فقولہ للشرائط المذکورۃ اشارۃ الی ان المراد بالہوی ما یؤدی الی الکفر او الفسق **قوله فصل** فی محل الخبر سواء کان خبرا عن النبی علیہ السلام اولم یکن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فی الفروع والاعمال لان الاعتقادیات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائہا علی الیقین **قوله** واما اخبار الصبی فان قیل ان ابن عمر رضی اللہ عنہما اخبر اہل قباء بتحویل القبلۃ فاستداروا کہیأتہم وکان صبیا قلنا لو سلم کونہ صبیا فقد روی انہ اخبرہم بذلک انس رضی اللہ عنہ فیحتمل انہما جاءا جمیعا فاخبراہم **قوله** لکن الشبہۃ قد یجاب عنہ بانہ لا عبرۃ بالشبہۃ بعد ما ثبت کون خبر الواحد حجۃ علی الاطلاق بالدلائل القطعیۃ وانما لم یثبت بالقیاس مع الادلۃ القطعیۃ علی کونہ حجۃ لان الحدود ونحوہ مقدرۃ بالجنایات ولا مدخل للرای فی اثبات ذلک **قوله** مع سائر شرائط الروایۃ یخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلک وقید الولایۃ یخرج العبد ویشمل الصبی یخرج بکل من القیدین بعد تفرد کل منہا بفائدۃ **قوله** صیانۃ لحقوق العباد یعنی یشترط الامور المذکورۃ لئلا یثبت الحقوق المعصومۃ بمجرد اخبار عدل او ہو تعلیل لثبوت حقوق العباد بخبر یکون فی معنی الشہادۃ وقولہ لان فیہ معنی الالزام تعلیل لاشتراط الامور المذکورۃ فان قولہ لا یثبت الا کذا یتضمن الامرین جمیعا **قوله** فیحتاج الی زیادۃ توکید اما لفظۃ الشہادۃ فلانہا تنبئ عن کمال العلم لان المشاہدۃ ہی المعاینۃ والعلم شرط فی الشہادۃ لقولہ علیہ السلام اذا علمت مثل الشمس فاشہدوا والا فدع واما الولایۃ فلانہا تتضمن کون المخبر حرا بالغا عاقلا متمکنا من تنفیذ القول علی الغیر شاء او ابی وذلک من امارات الصدق واما العدد فلان اطمینان القلب بقول الاثنین اکثر منہ بقول الواحد ولان الشاہد الواحد یعارضہ البراءۃ الاصلیۃ فیترجح جانب الصدق بانضمام شاہد آخر الیہ **قوله** والشہادۃ بہلال الفطر یشترط لہا لفظ الشہادۃ والولایۃ والعدد وان لم یکن من اثبات الحقوق التی فیہا معنی الالزام لان الفطر مما یخاف فیہ التلبیس والتزویر دفعا للمشقۃ بخلاف الصوم وبہذا ظہر ما ذہب الیہ بعضہم من انہ من ہذا القسم بناء علی ان العباد ینتفعون بالفطر فہو من حقوقہم ویلزمہم الامتناع عن الصوم یوم الفطر فکان فیہ معنی الالزام اذ لا یخفی ان انتفاعہم بالصوم اکثر والزامہم فیہ اظہر مع انہ یکفی فیہ شہادۃ الواحد

والشہادۃ بہلال الفطر من ہذا القسم + انما حکم ہذا القسم لما فیہ من خوف التزویر والتلبیس

قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات والهدايا
من غير اشتراط التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام شمس الائمة السرخسي رح
ومحمد رح ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور
في كتاب الاستحسان تفسيرا لما فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في
المسئلة روايتان **قوله** على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف
والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او مأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه وجعله مأذونا لان الانسان
قلما يجد المستجمع لشرائط البعث لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك ونظم عبارة المتن مشعر
بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان
اي الخبر ما فيه الزام من وجه دون وجه فعنده يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل انه لا بد من العدالة
والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله
مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة
للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين
العدالة كان ذكره ضائعا لعدم الفائدة اذ يكفي ان يقع حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر
الشرائط اعني الذكورة والبلوغ والحرية لا نفيا ولا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط
سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وان لا يشترط فالكل سواء اي يكفي
في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط سائر
الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فالاولى رعاية الشبهين بتعليل الاكتفاء
باحد الامرين العدد او العدالة **قوله** فهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب
او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطي المحدث كتاب سماعه بيده ويقول
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما هو طريق الاجازة

طريق الاجازة مزورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا كانت رخصة **قوله** وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه **قوله** واما يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه عنا والتقت على امانة **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة هو لان المفهوم من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود اي ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم ما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لاسيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن يغلب على ظنه ذلك **قوله** ديوان القضاء هو المجموعة عن قطع القراطيس يقال دونت الكتاب جمعتها وقد يقع الديوان جمع الى الحاكم **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما روي عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا **قوله** فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام مما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله عنها **قوله** فقد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب **قوله** وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا تسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رض **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود وسمي بذلك لانه كان يعمل

لتساقطه فيما من يقول بوجوبه [illegible] على انه [illegible] البخاري [illegible] ثابت [illegible] رواية
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال [illegible] سلم [illegible] ليس [illegible] من انه الكرامة وان [illegible] بعقبة [illegible] عليه
بجوابهما لا بدليل آخر وكلام ذي اليدين [illegible] انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلامهما لا
يبطل الصلوة واقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة
كان بمكة وهذه الحادثة بالمدينة لان راويها ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين [illegible]
كذا في شرح السنة **قوله** دل ان الحمل على النسيان اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه فان قيل ان
بالتكذيب انسب الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان [illegible] من ذلك [illegible]
عليه ثقة [illegible] يخفى [illegible] فليس [illegible] كلام [illegible] يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي
عنه بالانكار والتكذيب واما اذا [illegible] فيما اذا توقف وقال لا اذكره كذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول
يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا تعارضا تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله**
ويكون جرحا عند ابي يوسف [illegible] وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع لكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم
التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان والخلاف في ان [illegible]
[illegible] بعد الضبط والعلم [illegible] كل وضبط اليقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولا يعمل به عمر [illegible] فان قيل فهو
ان عمر قد نفى رجلا [illegible] بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي احدا ابدا اجيب بانه كان سياسة ولو كان [illegible] الحد
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسألة اجتهادية لا تقطع بها فيجوز كونه غير اجتهاده في ذلك وانا نشاهد ان [illegible]
وقع في [illegible] في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء
والصلوة وليست تخفى من حديث في التغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت
نص **قوله** فان كان [illegible] مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير
العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم
لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب
جرح ومواقع الخلاف [illegible] التابعين [illegible] باسباب الجرح ومواقع الخلاف عندنا [illegible] المبهم [illegible]
قوله وليس الطعن [illegible] التعليل والارسال وحمل الحديث في [illegible] وشكل الارسال [illegible]
فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود

والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او هو داخل في
المباح الذي يقتدى به يعني انه مباح لنا ايضا فيه فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص ولانه
اولا يجوز فيه الكبائر ولا الصغائر **قوله** وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف
بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان
قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطاء على ما سياتي **قوله** وهو فعل من الصغائر ولما ذكر
بعض المشائخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب
لا من الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل
عليهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد
فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين
اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق
وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة
فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام ففيه اربعة مذاهب حاصل الاولين
الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع
او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام والاختلاف
في انه هل يجوز الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون
حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق
الاباحة وقد ليم على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى
الثاني انا لا نم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث
ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك لا نم انه متيقن وفي اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل
في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز
الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقام الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل **قوله** فعند البعض خطاء الوحي

الخطاء لا الاجتهاد وقد يستدل عليه بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب عنه بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وقد يستدل ايضا بانه لو جاز الاجتهاد لجاز فيه احتمال الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره عليه بمجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن شبهة الآخر وهو انه لو جاز الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد وعلى ان النص الاجتهاد اليهم مقتضى زمانا ويستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم السلام كداود عليه السلام وسليمان عليه السلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه في قصة الشجرة وجواز قبلة الصائم والرابع انه عالم بالعلل المنصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك زيادة استهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى **قوله** فلان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهارون لموسى صلعم كما كان الاصل فيها الخصوص

بمکان شعیب علیه السلام فی اهل مدین واصحاب الایکة وموسی فیهن ارسل الیهم واذا کان الاصل هو الخصوص فلا یثبت العموم فی الامکنة والازمنة والامم **قوله** وما ذکروا غیر مختص بالاصول دفع لما اورده الفریق الثانی من اختصاص الآتیین بالاصول دون الفروع ولما ورد علیه ان بعض احکامهم مما لحقه النسخ فلا یقتدی به ویکون مغیرا لا مصدقا اجاب بان النسخ لیس تغییرا بل بیانا لمدته فانتهت مدته ارتفع ولم یبق لنا الاتباع وما بقی لزمنا الاتباع علی انه شریعة لنبینا علیه السلام **قوله** واختلف فی غیرهما محل الخلاف قول الصحابی المجتهد هل یکون حجة علی مجتهد غیر صحابی لم یظهر له دلیل من کتاب او سنة **قوله** واما التابعی ما ذکر من روایة النوادر وفی ظاهر الروایة لا تقلید اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابی فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزیادة الاصابة فی الرای ببرکة صحبة النبی علیه السلام وذکر شمس الائمة السرخسی انه لا خلاف فی انه لا یترک القیاس بقول التابعی وانما الخلاف فی انه هل یعتد به فی اجماع الصحابة حتی لا یتم اجماعهم مع خلافه فعندنا یعتد به وعند الشافعی لا یعتد به **قوله** فیما یلحق بالکتاب والسنة من البیان وهو یشارک العام والخاص والمشترک ونحوها من جهة جریانها فی الکتاب والسنة الا انه قدم ذکرها واخر ذکر البیان اقتداء بالسلف فی ذلک ثم البیان یطلق علی فعل المبین کالسلام والکلام وعلی ما حصل به التبیین کالدلیل وعلی متعلق التبیین ومحله وهو العلم وبالنظر الی هذه الاطلاقات قیل هو الایضاح المقصود وقیل الدلیل وقیل العلم عن دلیل والی الاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره فی بیان الضرورة وبیان التبدیل وبیان التغییر وبیان التفسیر وبیان التقریر وذکر فیه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بیان تغییر والتعلیق بیان تبدیل ولم یجعل النسخ من اقسام البیان لانه رفع للحکم لا اظهار لحکم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر کونه اظهارا لانتهاء مدة الحکم الشرعی ولا یخفی انه ان ارید بالبیان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بیان وکذا غیره من النصوص الواردة لبیان الاحکام ابتداء وان ارید اظهار ما هو المراد من کلام سابق فلیس ببیان وینبغی ان یراد اظهار المراد بعد سبق کلام له تعلق به فی الجملة لیشمل النسخ دون النصوص الواردة لبیان الاحکام ابتداء مثل اقیموا الصلوة ثم التخصیص ایضا من بیان التغییر الا انه آخر ذکره لما فیه من البحث والتفصیل ولم یعد مع الاستثناء والشرط والصفة والغایة فان قیل الغایة ایضا بیان للمدة فکیف جعلها بیانا لمعنی الکلام اللازم قلنا النسخ بیان لمدة بقاء الحکم الشرعی وهو من جملة الکلام

ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو من اول الكلام حتى يتم الكلام بدون اعتباره وهو الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية
بيانا لمعنى الكلام ودون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث تفهم من اطلاق الحكم التابيد
قوله فلا يجوز تخصيص ايه تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان
التخصيص تغيير وتغيير الشئ لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب
قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب
قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه يسمع
من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع وغيره وقد عرفت ان العام
الذي خص منه البعض يصير ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من
يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر
وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالا ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان
في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا
اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي وهو الا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان
قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم على الفعل والقبول عند وروده والبيان فانه يعلم منه احد
المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب لقوله
تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان
علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما
تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره وفيه عموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك
فبيان التغيير خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير بيان التغيير اذا كان بمستقل فسياتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح
الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضير قطعه بتنفس او بسعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يجوز
متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف هو لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد روي ان النبي
عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى والعشر سال اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال
اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح
انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال
جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقوله

(الحاشية)
فلا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد والقياس ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة بالاجماع ويجوز عن وقت الخطاب بل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب بيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح الا موصولا مع ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه * والحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر [illegible]

[illegible]

اى فاعل غدا بمشية الله تعالى لما ليته لك افعل كذا وكذا منقول اثر الله تعالى على هذا حمل قول
ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز
اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شى ونفيه
فى زمان واحد والا لما كان تغييرا فالجواب انه لما وقع فى كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التنافى
وذلك لان يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على
تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق فى فصل مفهوم
المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد ذكر
تغير المراد الذى كان يفهمه السامع تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من
قبيل بيان التغيير وتعليقه انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار لتصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح
فى بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل
للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام
على البعض ما بيناه له بكلام متراخ عنه وانما الخلاف فى انه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا او نسخ حتى
يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة فى
التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العدة فى التخصيص عند الجمهور انما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية
وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف فى
جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق فى المقيد والنكرة فى المعين ولهذا يصح استدلال
الشافعى بقصة البقرة والافلفظ بقرة نكرة فى الاثبات فلا يكون من العموم فى شى وجه الاستدلال انهم امروا بذبح
بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير فى قوله
تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل
بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال
ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اى بقرة لاجزتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال

عن التبيين كان نسخا وتعلقا ثم نسخ الامر بالمشكل والامر بالتبيين والآخر بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من
العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ
ووجب في العلم بذلك والتردد انما نشأ في التفصيل والتبيين قوله تعالى وصف قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في
السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واهلك فيها اسناد ذلك والاولاد ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك **قوله**
لان ما لغير العقلاء ذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن
الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورد تعنتا
بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلبت جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع
من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون في
ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل
بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه وذلك لانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما افترقا
في جواز التراخي بناء على الاستقبال وعدمه وقول المحققين من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف المخصص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الاجزاء لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض
وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله ويستعمل** في الاستثناء قد
اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع والصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز
في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها
وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
الاخراج عن تناول اللفظ اياه والفهم من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن
الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا
مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع
التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر
للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك
قلنا وان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول **قوله** قالوا تحقيق كون الاستثناء

بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغيّر الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله وقد يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات بل هو نفي ام لا فعند الشافعي هو نفي حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثباتا ولا نفيا بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشائخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى ان الدال على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي هو بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه موجبا لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا الا ان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف مع هذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجاز الا واحد قرينة المجاز

قوله او عشرة خمسة على بعد فلم اي لا يصح الحمل على عشرة افراد ثم اخرج خمسة منها قبل الاسناد ثم حكم على الباقي من العشرة وهو الخمسة قوله لحجة ثم احتج هذا الحزب على المذهب الاول بانا نعلم بان مراد المتكلم بالعشرة في مثل قولنا عشرة الا ثلاثة سبعة وثانيا بالدليل المتقطع بانه لم يعتبر الا الخمسة في مثل الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد بالالف الكل والحكم انما تعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا تناقض وقد ادعى فخر الاسلام لشمس الائمة من قبل الشافعي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول انه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حجاجا على المذهب الاول فتقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم محتجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يخفى على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما النفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما تعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الرابع واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى

عبارة عن الباقي والاحكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا يدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه عدم
للمتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله** فان
قيل تقرير السوال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى النصف
الجارية لزم استثناء النصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك
بل هو مستثنى من المتناول اى ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول البعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال
وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء البعض للافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي
استثناء متصلا مثلا جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول
بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها
باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه
انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها
وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف
يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون
بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد
بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام **قوله** والجواب اجاب
عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يبطل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض
الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان
هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد البعض
اعرض عنه قال ولو صحت اى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون
تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن
الحجة الاولى من تكلف ثم اجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز

بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام
عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متنافيات فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه
لان الاجماع الثاني لو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب معنوه حقيقة واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام
من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا
اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق له الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس فوجب ويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير
من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المصنف مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو مبني واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات
وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه
اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اى طريق
هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق
الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة
منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم
الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لا انه اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها
ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا ورد دليلين على
ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة
بطهور ثابتة اى صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة
الملتبسة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا
اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الاسمية
فضلا عن منع الصدور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس لا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد وان من حلف لا اجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر نعم
ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان
قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير
جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة
انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق ثبات

لان السلام لا يحتمل حكم الصدر يعني
من قوله حكم الصدر منتف عن ذرة ولا
صلوة الا بطهور ولم يتحقق الباقي يعني اثبات
وهو ان صلوة تثبت بطهور وليس هو نفيا
واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة
الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا
واثباتا لكان المعنى الا صلوة
ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور
نكرة موصوفة عامة بعموم الصفة
على ما في فصل العام فصار كقوله
كل صلوة

ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور
وهو بطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل
واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج
على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور
حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي
غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة ح كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من
جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنتفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء
بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام
انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في
صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يؤخذ ابعض
ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها
ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد
الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا
عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا اول يكون الاستثناء من النفي اثباتا
وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل
صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة
الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة
فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم
في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه يسلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق
الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان
العفو علة السقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم
الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه
الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يلزم الجواز لانتفاء الحكم لعدم الشرط

او وجه ومانع من ان يلزم جواز كل صلوة بالطهور وفي الاصل انهم قائلون بان مثل قولنا لا تثبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء اخر **قوله** وهذا قوي ودليل المختصر ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح مستثنى منه والاوجه ان يقال ان قولنا الا الحكام منقول لا وصال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة واعترافت بمذهب المخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون المسوق له بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بالطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري الثاني للصانع موحدا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه يبني الامر على الاعم الاغلب ويحكم باسلامه عملا بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه في الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج البعض من الكل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما لسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه لكل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب لموضوع

الشخصي من اكثر من كلمتين فنسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص حتى يرد
عليك ومعديكرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة
فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين ليفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك
من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب لموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع
المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع
للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا
ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة
حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع انه
جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات
النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء
فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب
لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما
سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل
واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير
مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المعترض واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل اخرج
البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف ويصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين
لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات ح مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم بانتسابها
وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الاول او يراد
عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فيجره القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا الى التحقيق
في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة
بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما ليم انها اربعة
ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلثة فان جعلنا هذا التركيب
حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة
ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه
بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى
المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ع بنت سبع واربع وثلث هي حتف المتيم المشتاق
والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة عند المائة ضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني

يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي اطلقوا بها المتقدمين **قوله** شبهوا الاستثناء

بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى بانتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية

اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة

كالعدد الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير

الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بالغ وجه

واكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات

حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده

بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد

وغيره والحق مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني

وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير

العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء

البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشارك

المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى

القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي

اي قصد الى الحكم على الباقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان

لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله**

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الا

ستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل

رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل

قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطال

بطريق المعارضة لانه ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله في الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار
موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد اقرارا وبالخصومة معناه اللغوي
الذي هو المخاصمة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى
الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني
مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار
والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما في رايت
في الحمام الاسود والانذار الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث
انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا
عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن
لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان
الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وللقائل ان يقول
الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا مجازا لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال
الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه
قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع فلفظ الاستثناء والمستثنى
حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها
موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي اطلق
عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة
قوله ولهذا اورد اصحابنا النظر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان
التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام
وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى
وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم
آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثابت على الفسق

والمراد بالاتصال والانفصال ههنا الاول اذ لا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام من ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس
بفاسق مردود انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط لحقيقة اسم الفاعل بقاء معنى
الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا
حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج
عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل
الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه
قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج
عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان
عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات
المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض
بان المراد تحقيق ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام
الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء
المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف
منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى
صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقاذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم
صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخير لا يوجه الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار بها الى الذين يرمون وهو عام
ليس يصح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة ويكفي به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار
تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته في الواقع كيف ولو ثبت الحكم لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم
فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين بحسب الواقع فان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه
باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب اللفظ وان لم يدخل
فيه بحسب الواقع كما في خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم
المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وهو لا يرد اعتراض المصنف
لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاخبار
عنهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال اكرام علماء اغنياءهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان منهم لكنه خارج عن الحمل
على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع من العاشر
ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج
الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا واما توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يحمل الدين جنسه فاستعد ولا اسما

موصولاً وضميرنا يعود الى اولئك وبعد التنبيه والتي يكون الاستثناء مفرعاً متصلاً لا منقطعاً **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب الحنفية انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظراً الى حكمها وان اتصلت باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلاً والانقطاع عما سبق دليلاً آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو للضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص هو اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف التشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجملة التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب لا في الحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى **قوله** وصرفه الى الكل ثم تنزل بعد اثبات المطالب صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث وهي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل المص من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفاً على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيان لحال القاذفين وحرمتهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف وتتمة للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف وجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفاً عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضاً فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سبباً لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل انما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو للجمع والنسق التنظيم دون العطف على الحكم قلت فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب

رد الشهادة
لكن تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفاً على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفاً الى قوله ولا تقبلوا دون اولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالحاصل المختلفة في آية القذف وهي قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله

قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط انما اخره عن التغيير فلانه غير التغيير لكن ان التغيير ايضا ما دام موجبا وانما انه بيان فلان الكلام
كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا محتمل مراده وسبب
الامام شمس الائمة هو الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فالشرط
تبديل وذلك وتبيين انه ليس علة تامة ولا ايجاب للعتق بل هو من مجازات الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من
ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض
الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل قوله ولا ينتقض بالبيع
الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي التصرف بهذا الشرط وهو كون التصرف لنا اي حسن من ان كلمة على تستعمل في
الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا التحقيق ليس بيانا بالشرط بل هو جمع شيء من شيئين اي احد الشقين من الشقين في
العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر ونسخت النحل العسل اذا
نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع
هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون
متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما ينافيه فخرج ما فيه مجرد
المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب
عن القلوب من غير ان يرد دليل ولكنه نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون
هذا للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل من الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب
من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق
على فعل الناسخ واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا
وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال تعلقه من التعلق
في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولذا كان
الشارع بمعنى ان النسخ بيان المدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه
عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد
في التنزيل وانما النزاع في وجود نص يقتضي حكما في الازمان التحقيقية بنص سابق غير دال على توقيت بل دال على الاطلاق
الذي يفهم منه التابيد وانما ذلك نفي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء
فاستدلالهم بها التابيد لا اختيار في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى
وعيسى بمبعث نبينا عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه تقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون المرجوع
اليه باعتبار كونه مقررا ومقويا او مقررا لبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مشكلة لعدم منهما التعدد لهما

يكون نسخا ولو سلم فنسخ التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ **قوله**
اما النقل القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا
فى كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا ان فى التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فيه القيام بامرها
مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبى عليه السلام فانهم نقلوا عن
موسى انه هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق
على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق فى زمن بخت
نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندى
ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع
رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشى مامورا به
ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانى ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون حكمة لامتناع
العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع
على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى والمصنف استدل اولا على ثبوت النسخ
بما فيه حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى
انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لان الاحكام المذكورة كانت
جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت فى حق امة مخصوصة
او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا
يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمن من الازمنة فرفعها
يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار بانه
الى البطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبديل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الزمان والاحوال والاشخاص
على ما سبق فى مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد خطر بالبال القائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام
وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة فى صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلم يتم الجواب

اما اولی فلانه تعالی لانه قائل بان التبادر بالاستصحاب فاما قول بان التبادر من الاستصحاب یکون رفعا
للکلام لا توضیحا له **قوله** واما محله ای محل النسخ حکم شرعی فرعی لم یلحقه تابید ولا توقیت فخرج الاحکام العقلیة والحسیة
والاخبار عن الامور الماضیة او الواقعة فی الحال او الاستقبال مما یؤدی نسخه الی کذب او جهل بخلاف الاخبار
عن حل الشیء او حرمته مثل هذا حلال وذلک حرام والمراد بالتابید دوام الحکم ما دامت دار التکلیف ولهذا کان
التقیید بقوله الی یوم القیمة تابیدا لا توقیتا فان قیل لم یستعمل صیغ التابید فی الکتب الطویل فیه نیة ان یلحق
الحکم تابید یفهم منه الدوام ویکون مراد الله تعالی طول الزمان غیره وقیل یمین انتهاءه ویکون نسخا فی الحقیقة
قلنا حقیقة التابید هو الدوام والاستمرار فی جمیع الازمنة وارادة البعض مجاز لا یسوغ الا عند القرینة ونصب
الدلالة علی ثبوت الحکم فی جمیع الازمنة کان رفعه فی بعض الازمنة من باب البداء وهو علی الله تعالی محال
ثم انه کما کان التابید قید الحکم کالوجوب مثلا اذا کان قید الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور علی انه یجوز نسخه
اذ التابید فی الدلالة علی جزئیات الزمان مثل دلالة قولنا صم غدا علی صوم غد وهو قابل للنسخ فان قیل
التابید لتقیید الدوام والنسخ ینفیه فیلزم التناقض قلنا لا منافاة بین ایجاب فعل مقید بالابد وعدم ابدیة
التکلیف به کما لا منافاة بین ایجاب صوم مقید بزمان وان لا یوجد التکلیف فی ذلک الزمان کما یقال
صم غدا ثم ینسخ قبله وذلک کما یکلف بصوم غد ثم یموت قبل غد فلا یوجد التکلیف وتحقیقه ان قوله صم ابدا یدل
علی ان صوم کل شهر من شهور رمضان الی الابد واجب فی الجملة من غیر تقیید للوجوب بالاستمرار الی الابد
فلم یکن رفع الوجوب بعد مدة مستمرة منافیا لذلک کما تقول صم کل رمضان فان جمیع الرمضانات
داخلة فی هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم یکن نفیا لتعلق الوجوب بما بقی من الرمضانات
وتناول الخطاب له والحاصل انه یجوز ان یکون زمان الواجب غیر زمان الوجوب فقد یتقید الاول بالابد
دون الثانی فان قلت قوله تعالی وجاعل الذین اتبعوک من قبیل الاخبار فکیف جعله من امثلة الاحکام
الشرعیة قلت من جهة انه حکم بوجوب تقدم المؤمن علی الکافر فی باب الشرف والکرامة کالشهادة ونحوها
قوله وذبح ابراهیم علیه السلام ذهب بعضهم الی ان ابراهیم علیه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الامر
بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالی حکایة یا ابت افعل ما تؤمر فانه یدل علی ان الذبح کان مامورا به
ولقوله تعالی وفدیناه بذبح عظیم والفداء انما یکون بدلا عن المامور به ولو کان المامور به مقدمات
الذبح لما احتیج الی الفداء لانه قد اتی بها واما الثانی فلان الذبح مامورا به لم یقع بل ثم عاد عیاره

استشعار بذلك وا قد امرهن التزويج وامرالمدينة على حلق الولد وتل الجبين واما الثانى فلانه لولم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لايخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لايكون الاكذلك اذ لايتصور نسخ الماضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان ليقدر وقوعه فى المستقبل فان النسخ لاينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به مايتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر فى الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج او الغد لاتحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس منسخ اذ لارفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو تحلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ فى قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسى اى قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعنى ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لامحالة فجوابه انا لانم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة فى الاصل قد زالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا القياس لان شرطه التعدى الى فرع لا نص فيه **قوله** فلا نسخ حراى بعد النبى عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى ولايخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد فى زمن ابى بكر رضى الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا النصيب للمؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبنى على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولاقطع بذلك وذكر فخر الاسلام هو فى باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وذكر فى باب النسخ ان النسخ به غير جائز وكانه اراد ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لاينسخ ولا ينسخ به لانه لايكون الاعن دليل شرعى ولايتصور حدوثه بعد النبى عليه السلام ولاظهوره لاستلزامه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لايجوز ان يكون سند الاجماع الثانى قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لانم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى يجعله منسوخا بل فرع يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لايعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون متراخيا لامحالة فيصلح ناسخا

قوله ان هذا يعني اشارة بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي هو مفوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث يشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زار في فاكرمته وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق لطائفة الوارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رحمه الله ان المنتفى بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** وكان هذا مما تلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف **قوله** فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهذا لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس ثم لا يسلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهديهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام توجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديث عائشة ثم دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يصلح مجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك عن النبي ان قولها حتى اباح الله ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لانه قوله من بعد بمنزلة التابيد اذ التعدية المطلقة تتناول الابد **قوله** وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت

يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحى حيث اذن الله تعالى له فى الاجتهاد ومن غير
ان يقرره على الخطاء **قوله** بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد بجزلا يقطع لعجمة
حيث لم تقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب
اتباع الحديث مطلقا **قوله** ولنا المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب
اذ الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى حكمه والمراد
بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** فالاولى فقد يرفعان بحث استطرادى بمعنى
كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد
بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب
الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو
لا يفنى بالموت فلهذا احال هذا البحث على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل
على ثبوت النسيان فى الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة
وذلك مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان
الزيادة على النص نسخ ام لا يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة
مثلا فلا نزاع بين الجمهور فى انها لا تكون نسخا وانما النزاع فى غير مستقل ومثلوا له بزيادة
جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه
ذهب علماء الحنفية الثانى انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة
ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم
شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد

بحيث يرتفع الشيء والانفصال عنها بالنسخ والا فلا السادس ان المزيد ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا وقط
ان توهم بدليل شرعي انه ذكر زيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقول رفعت او ثبوته لان الزيادة على النص بالرافعة بحكم شرعي لا يكون
الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا والتفصيل يعلم
على باقي اصول ابن الحاجب للمصنف عليه مواخذتان احديهما انه يجب بيان مفهوم المخالفة عن حل الاشكال مع الحنفية لانهم لا يقولون به
فلا يتصور ... وقد ذكرت خبرية المواخذة وتلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى
والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الصبح والثاني
زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يتم صم او اعتق او اطعم وقد فسر في الحاصل
غير وتغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو وقع كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والا
ستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة
الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة ثمانين وكذا لو اتى
باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن
الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويستقيم
الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير
الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحشين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل
الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان
المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث انه ... ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث
يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه وان كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك
الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل
بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا وكذا ان خير بين
فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة
على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار ... صاحب الاحكام وفي مختصر
الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة لحكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي
كان يفعل قبلها لم يجز ووجب استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة صح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا
وقال لو خيرنا الله تعالى بين شيئين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا جليا **قوله** فاذا فسر ان يكون
على اللفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا التفسير **قوله** فقد رفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر بحيث خروج عن العهدة
ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر
ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين ... ان التخيير بين الاثنين ...

ويجوز على ... في جميع ...
... ولو سلم فالامتثال ...
... لا يجب الاعادة ...

وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمتنع وان لزم وجود عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود والحكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بغيره فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتفي على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يتعاقبان مثلا تحقق تكون وجوب الصلوة والصوم مثلا باقية بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف اليه لا بمعنى انه يتوقف حرمة الزنا والرقبة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا **قوله** والتخيير لما جعل التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سمي من التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ الطاهر المطهر بان الواجب في التخيير احد الامرين فادا الامر بناء على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين وهو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فانه لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدا محذوف اي فالحكم رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا محمول في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على الانحصار لا

في الوضوء وعلى ان فيه حمل المطلق على المقيد ولكنه لا يقتضي عدم صحة الغسل بغير ذلك **قوله** فلا تزاد التغريب

لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب لقوله عليه السلام

ابدؤا بما بدأ الله به ولقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل

يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك لما روي انه عليه السلام

كان يوالي في وضوءه ولقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف لقوله

عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة لقوله

عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة لقوله عليه السلام لاعرابي اخف في

صلوته قم فصل فانك لم تصل **قوله** يرد ههنا يعني فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد

قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق

الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونه فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقتضي

بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة بعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان

قلت فبلا زيد التغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تخصيص على

الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا انما جاز يكون فرضا على الاطلاق

اذ لا فاصل بالمتصل حتى النزاع فيما شرع فرضا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها يقع فرضا ولم يشرع

فرضا بالاجماع فان قلت فيلزم ان الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي

والواجب ما ثبت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير

الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة

مفتقرا الى النية بلا خلاف وههنا تمييز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في

الوضوء على قصد القربة يعني انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فالمراد ان يقول لم

لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في

ترك الفاتحة من لا يلزم النسخ **قوله** فلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا بشيء ان يغسل الاصل

بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس يعني عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل

في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه **قوله** ولم يجعل ذلك من الواجب بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء الا

فلا حاجة في معرفة الفرض ومقدار الفرض الى السمع والمراد الواجب بمعنى اللازم مدلول قطعي بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصلا ثابت

اقتباس لطیف بتغییر یسیر ما فیه من لطف الایهام وذلک ان الامام ابا حنیفة اسم ابیه ثابت کما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محکمة ونتائج فکره عالیة مشهورة کفروع فقهه **قوله** لا شرکة فی صدر الکلام وهو عقد المضاربة فانه تنصیص علی الشرکة فی الربح وبیان لنصیب احد الشریکین فی المال المشترک بیان لنصیب الآخر فاذا قال علی ان لی النصف من الربح فکانه قال ولک ما بقی فهو فی حکم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتکلم ای الذی من شانه التکلم فی الحادثة کالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وکذا السکوت فی موضع الحاجة کان الانسان لیقدم ذلک ویجعل سکوت صاحب الشرع وسکوت الصحابة وسکوت البکر من امثلته فان الامر الذی یعاینه الشارع لو لم یکن حقا لاحتیج الی تغییره ضرورة ان الشارع لا یسکت عن تغییر الباطل **قوله** وکذا سکوت البکر البالغة جعل بیانا لحالها التی توجب الحیاء هی الاجازة المنبئة عن الرغبة فی الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سکوت البکر فی النکاح جعل بیانا لحالها التی توجب ذلک ای السکوت وهی ای تلک الحالة هی الحیاء والمقصود ان السکوت جعل بیانا للحیاء عن التکلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقیل معناه انه جعل بیانا لحال توجب ذلک ای کونه بیانا وهی الحیاء فجعل سکوتها دلیلا علی ما یمنع الحیاء من التکلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام فی قوله لحالها لیست صلة للبیان وانما هو تعلیل اذ المعنی جعل السکوت بیانا للرضاء لاجل حال فی البکر توجب السکوت وهی الحیاء عن اظهار الرغبة فی الرجال اعنی عبارة المص هو انه جعل بیانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحیاء وهی الرغبة فی الرجال کذلک النکول جعل بیانا لثبوت الحق علیه اقرارا به لاجل حال فی الناکل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البیان ثبت بدلالة حال المتکلم **قوله** کالمولی یسکت حین یری عبده یبیع ویشتری یکون اذنا فان قیل یحتمل ان یکون سکوته لفرط الغیظ وعدم الالتفات بناء علی ان العبد محجور شرعا قلنا ترجح جانب الرضی بدلالة العرف والعادة فی ان من لا یرضی بتصرف العبد یظهر النهی ویرد علیه الاظهر ان هذا القسم مندرج فی القسم الثانی اعنی ثبوت البیان بدلالة حال المتکلم **قوله** وعند الشافعی هو المائة مجمل یعنی لیس عطف الدرهم علیها تفسیرا لها لان مبنی العطف علی التغایر ومبنی التفسیر علی الاتحاد **قوله** لنا استدل علی کون المعطوف بیانا للمعطوف علیه فی مثل له علی مائة ودرهم بان حذف المعطوف علیه ای حذف تمیزه وتفسیره متعارف فی العدد واذا عطف علیه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتی ان ذکره یستهجن فی العربیة وبعد

كرارا وضرورة عطف غير المعدود والتميم يحمل الكل على حذف مميز المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد ومثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف نحو له علي مائة وثوب او عبد فان الثاني لا يكون تفسيرا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح تفسيرا على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ علي لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم المعتبر درة فما تركب الا فيما صرح به كالمعطوف ودون المعطوف عليه بهما انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المعتبر في مثل مائة وثلثة دراهم تمييز المعطوف عليه بالمضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا مم بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان التمييز فيه يكون من جنس المعطوف وربما كان تمييزا له او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات الحكم بالقياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان والقياس لا يسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف للتشريك فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم ولا ابهام في المعطوف ليحتاج الى التفسير **قوله** الركن الثالث في الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يوهم من ترك ذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من ترك انما ترك لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اهل المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب ومن خص بالشرعي زعم انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من العبارات نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات الغير الحسي الاستقبالي قد يكون كما لم يصرح المخبر الصادق بل يستنبط المجتهدون من النصوص فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث يتناول امورا ركنه واهلية من

وحكمه وسببه اعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث ههنا فى امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه **قوله** ضرب امراة للجناية روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته اى ازلقت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اى سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او ادوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التامل انما يرفع احتمال كون السكوت للتامل لا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** فى العيوب الخمسة هى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة **قوله** فشمول العدم هو فى حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود ان تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المراة وشمول العدم ان لا تنتقض بشئ منها **قوله** وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدى فى الاحكام ان المختار فى هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من هذه القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل

بالتفصيل نحو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به الا لما جاز حكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله انما يقبل حيث يصلح الزام الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام بين ما يرفع اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث لبطلان الاجماع في جميع الصور غير مسلم به لانه ادعاء باطل الا انا لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد صرح لصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ركبت مغالطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والعبد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية * **قوله** * اما عند ابن مسعود رضي الله عنه داخل في حيز قوله لم يفصل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله** في النماء دبر المال الغائب

الذى لا يرجى فان رجى فليس لتضار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابطة تقرير كلامه ان القولين السابقين

ان اشتركا فى امر واحد هو حكم شرعى فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا فى ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا

بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابطة لا بد من

النظر فى ان اى موضع يشترك فيه القولان فى حكم واحد شرعى واى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك فنقول المختلف فيه من الاولين

قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل

واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم

اشتراكهما فى ذلك كما فى مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد

شرعى والافتراق بين امرين وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان فى

اثبات نسب الولد من احدهما وفى ان الثبوت من احدهما ينافى الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل

سواء كان قولا بشمول الوجود اعنى ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعنى عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن —

الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث تفق القولان على وجوب التطهير اعنى الوضوء او غسل

المخرج وعلى الافتراق اعنى كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافى وجوب الاخر فالقول

الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعنى عدم وجوب شئ منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول

الوجود اعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لان العدم استلزامه لابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان فى حكم

واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثانى وهو ان يكون المختلف فيه حكما

متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم فى صورة معينة

وعدم ثبوته فى الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابى حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول

الشافعى رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعى

مجمع عليه الثانى ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم

فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والجد فى الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا

كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت فى احد الصورتين بعينها والعدم

فى الاخرى والاخر قائلا بالثبوت فى كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون

اتفاقا على العدم فى صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة فى الكعبة نفلا وفرضا وجعل هذه

المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثانى تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان فى حكم واحد شرعى وبالثانى

ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن المبحث فان بطلان

بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والمبحث

هو انه اذا سبق فى مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا

العدة والجد مع الاخوة فان القولين

قوله واما مسئلة الربوا فاحد القولين فيها علية القدر مع الجنس اي القدر فقط مع الجنس هو الاشتراك في
واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة
ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال
ان القولين اتفقا على ان لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس
في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير فيها واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير
بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه الله
فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب الحكمين
في كل من القولين بتفسير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم
الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم
واحد للشافعي رحمه الله فهذان الاشتراكان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفة الطاهر
للاجماع فان قيل هذا اتفقا على احد الامرين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس
فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول
بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان
البطلان بها ليس بمجمع عليه انما قال فالذي يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة
انما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة
قوله واما الاجماع المركب فاعم من ذلك اي مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا
كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما

قوله وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعوا الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان
كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة
المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة ان لم يكن يدعوا اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد
بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله اصلا والا
فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله** لا يكفر بالمخالفة
يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على لقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت
جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز
الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم
من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع
وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث
عن المأخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث
والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع
وذلك كبيع امهات الاولاد وكان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى
به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينقض فقيل
هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس
باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض
عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك
الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا

مدة الكلام وقيل مسئلة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اى الحكم الشرعى اذ احكام الدنيوى لا يثبت قطعا لان الاجماع لا يكون ادنى من
صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان
يترك رايه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز خلافه بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى
المجمع عليه فان كان اجماعه قطعيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم
بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسياتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت
الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين لضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم
اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد
لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا
بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى
يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا فليس حمله على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل
الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس اخل فى مشاقة الرسول اى مخالفته فكره التقياس لبعيد
مستند الى النص وهو يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذى اسند المؤمنون احكامهم
اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة فى المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما
ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين ثابت وتبوة موسى عم لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين
فى عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين
وهو الايمان به وقد نزلت الآية فى طعمة بن ابيرق حين سرق وهرب وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات
والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة
وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع
الظن واعترض المص رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفى
فى صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين
عام لا يختص بما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على فائدة جديدة اولى
من حمله على التكرار رعاية المفهومين لا يرفع التكرار كما فى قوله اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك

قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلعم هذا اما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلعم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول صلعم لالحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به امتثال اوامره لا يدخل في الوعيد ان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الاحاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عم على التقدير دخول في سبيل المؤمنين يصدق عليه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت للمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل والانحراف في شيء منها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع والضم الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا والمختار هو الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقدير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبداء ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبداء جذب المنافع وطلب الملاذ من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محفوف بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال القوة الفكرية بالاراثة فيما لا ينبغي كالتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة

قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والشجاعة والعفة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة وتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي يجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه ان يتعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والتبحر والتعمق في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحصل فيها التوسط لان النفس الحيوانية ...

النفس هي تحصيل العفة والقدرية بالارادة والوقوف عن الشبهات علم للناطقة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور هي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا او خلقة والاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس مستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فعبر عن النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم اخر **قوله** واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما يشير اليه قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كونهم خير الامم العالمين بالشرائع المتمثلين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الاية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان المجموع مما التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه **قوله** فانا نذكر قد ذكر المصنف رحمه الله على قطعية الاجماع مستندا وحاصله ان الله تعالى حكم بان كل ما هو من الدين فيجب ان لا يكون في

من احکامہ مہملا ولا شک ان کثیرا من الحوادث مما لم یتبین لصریح الوحی فیجب ان یکون مندرجا تحت الوحی بحیث لا یتوصل الیہ کل واحد وح اما ان لا یمکن للامۃ استنباطہ وہو باطل اذ لا فائدۃ فی الادراج او یمکن لغیر المجتہدین منہم خاصۃ وہو باطل بالضرورۃ فتعین استنباطہ للمجتہدین وح اما ان یستنبطہ قطعا ویقینا کل مجتہد وہو باطل لما بینہم من الاختلاف او جمیع المجتہدین الی یوم القیام وہو ایضا باطل لعدم الفائدۃ فتعین استنباطہ جمع من المجتہدین ولا دلالۃ علی التعیین عدد معین من الاعصار فیجب ان یعتبر عصر واحد وح لا ترجیح للبعض علی البعض فتعین اعتبار جمع من المجتہدین فی عصر واحد وح یکون اتفاقہم بیانا للحکم وبینۃ علیہ فیجب اتباعہ للادلۃ الدالۃ علی وجوب اتباع البینۃ ہذا غایۃ ہذا الکلام ولقائل ان یقول وجوب الاتباع لا یستلزم القطع والیضا ما ذکر لا یدل علی حجیۃ اجماع مجتہدی کل عصر لجواز ان یکون الحکم المندرج فی الوحی مما یطلع علیہ احد او جماعۃ من المجتہدین فی عصر آخر قبلہ او بعدہ والیضا اکمال الدین ہو التنصیص علی قواعد العقائد والتوقیف علی اصول الشرائع وقوانین الاجتہاد لا ادراج کل حادثۃ فی القران او المقصود جعل القضایا المتفق علیہا او عین احدہما ما اتفق علیہ جمیع الناس الثانی ما اتفق علیہ المجتہدون من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر وظاہر انہا لا تنحصر فی ذلک لان ما لم یتفق علیہا جمیع الناس بل بعضہم اقسام کثیرۃ لا تدخل تحت الحصر ثم ذکر فی النوع الاول تطویلا وتفصیلا لا دخل لہ فی المقصود لا بیان ان ما اتفق علیہا المجتہدون فی عصر یجب علی اہل ذلک العصر قبولہ کما ان المتفق علیہا بین الجمیع یجب قبولہا وثبوتہا فی نفس الامر بمنزلۃ المتواترات والمجربات **قولہ** والیضا قولہ تعالی فلولا نفر من کل الآیۃ لقائل ان یقول غایۃ الافادۃ الا کون ما اتفق علیہ طوائف الفقہاء حجۃ علی غیر الفقہاء والکلام فی کونہ حجۃ علی المجتہدین حتی لا یسعہم مخالفتہ والیضا وجوب العمل لا یستلزم القطع وکذا الکلام فی قولہ تعالی اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم علی انہ لو صح ما ذکرہ لزم ان یکون قول مجتہد واحد فی عصر لا مجتہد فیہ غیرہ حجۃ قطعیۃ لکونہ بینۃ علی الحکم فی ذلک العصر **قولہ** والیضا قولہ تعالی وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ہداہم الآیۃ لقائل ان یقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الی الکفر بعد الہدایۃ الی الایمان اذ کثیرا ما یقع الخطاء لجماعات العلماء والیضا ہذا انما ینفی وقوع الضلال او الذہاب الی غیر الحق من النفس او من الشیطان وانما ینفی وقوع الضلال من اللہ تعالی والیضا لو اجری علی ظاہرہ لزم ان لا یخطی جماعۃ من العلماء قط ولا دلالۃ علی تعیین جمیع المجتہدین من عصر **قولہ** والیضا قولہ تعالی ونفس وما سواہا الآیۃ الواو للقسم ومعنی تنکیر نفس التکثیر وقیل المراد نفس آدم ومعنی الہام الفجور والتقوی افہامہما وتعریف حالہما والتمکین من الاتیان بہما ومعنی تزکیتہا انماؤہا بالعلم والعمل ومعنی تدسیتہا نقصہا واخفاؤہا بالجہالۃ والفسوق ولیس معنی الہام الفجور والتقوی ان یعلم کل خیر وشر ولا اختصاص لذلک بالنفس المزکاۃ فکیف بجمیع المجتہدین من امۃ محمد فی عصر والعجب من المص

واولی الامر منکم فاولوا الامر ان کانوا ہم المجتہدین فاذا اتفقوا علی امر لم یوجد فیہ صریح الوحی یجب اطاعتہم وان کانوا ہم الحکام فان لم یکونوا مجتہدین ولم یعلم الحکم الذی یجب علیہم السوال من اہل العلم والاجتہاد لقولہ تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فاذا سألوہم واتفقوا علی الجواب یجب القبول والا لم یکن فی السوال فائدۃ فیجب علی الناس الاطاعۃ فی ذلک العصر وکذا بعدہ

ليست وارده والاستدلالات للقوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وارده ولما سمع لها الا ودلالة فيه على قطعية من
الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق لبعض اخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده ان الاستدلال بمجموع الآيات
المذكورة لا بكل واحدة وذلك مما لا يخفى على ظاهر كلام المصنف مستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** واتم العلماء استدلالا
جيدا الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمقصود قد منع ذلك ثم لما كان
ههنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع
اهل المدينة او العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة مطلق الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من
اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل فيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة
او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون ابعض ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا الا ان دليلهم اشتمال اجماع
العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء
والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده
والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلافات **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى
انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجتمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور
هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا انفسهم او اجمع من
بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وبقاء
ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق
لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** والداعي سبب فعلي السنة
وان قل ... اي بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع
الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ
والبعض اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد فائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث
وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع
على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا
افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جوازه بكونه خبرا واحدا
فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان المذكورين منعوا الثاني ايضا قياسا
كان او خبرا واحدا ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لا ان الظني لا يفيد القطع وجوابه ان كون
الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو محض لانه كرامة لهذه الامة وكرامة الاحكام الشرع والدليل على
البطلان انهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لم يقع الاجماع لغواص زوره ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا

ينبغي ان لا يجوز الاجماع عن قياس اصلا لو توقفه لغوا قلت المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة
لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا
كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون
لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل
قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات
الثابت محال **قوله** واما الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد
فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي هو وجوب العمل بخبره الواحد ثبت اجماعا
وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة
القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل
الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل
والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا **قوله** الركن
الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان
اي لا يساوي به وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة
حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في
محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه لا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك
يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض
عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل
لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف احترز بتقييد العلة
بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب
عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما اشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير
الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع
بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا
في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج
عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ
ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل يشعر ببقاؤه في الاصل
فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف

دلالة النص ... بل زيادة
فاذن لم يثبت بالقياس ... الاصل والفرع
الرابع في القياس لا الفرع ... الاصل في الفرع
من الاصل الى الفرع ... حكم الاصل
اي كان اثبات حكم الاصل ... في الفرع
والمراد بالاصل المقيس عليه ان التعدية ... في الاصطلاح
وعدم تقبل ... الانتقال
فلا يحصل ... بقاء
الشيء الذي ... في الاصل في الفرع
من الاصل ... التعدية ... بل
المعنى الاصلي ... بل
فالمراد منه ان لا يقتصر ذلك الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا
فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم
المعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم متحدا
حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل
وقوله لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق
العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس

مجازا ومنقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتعدية
لم يكن بتعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية تفسيرا هنا وهو باطل اذ لا يتصور التعدية في الحكم
والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين
العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المص هو الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يقوم به ويحصل وهذا
يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح
المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه البعض
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولكن
لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير اي ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق
القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام هو ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس
واثره شرط لا وان التعدية شرط العلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير
التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات
حرمة الربوا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه مبني على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا
للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص
او الاجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل هذا وقد ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالاثبات
والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله**
واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول اذ نفيه
واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام
واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود والاصفهاني ثم اختلفت القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع
عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات
والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا فقيل بالعقل
وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل عليه بالكتاب
وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** وان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هو لوح
من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
على ما هي عليه منه يظهر العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد الكتاب المبين

هو القرآن فلا اسند لان الاية على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بمثبت وغير منبت ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حملت قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك ويحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شئ فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شئ فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهذا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع السبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي القياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشئ الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا

يسمى الاتعاظ. القياس عقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة ويدل على القياس اشارة فان قيل الاعتبار
هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في
اثبات الصانع اعتبر بالدار لم يكن بدونه بناء صانع فكذلك العالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قياس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل
على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة علة للامر بالاعتبار علة لوجوب
الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء صريح الشرط والجزاء لا تقتضي
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا
لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل
من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يتفق فيه شرائط
القياس وما امتنعت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال
والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام
وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا
عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب لظان ان الامر للاباحة والتنبيه بالصفة
المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا
بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة
كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب
لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل
اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** والثاني حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الا
جتهاد قد يكون بغير القياس مما لا نزاع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص
العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم
احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق فلا يقتصر على منصوص العلة
لما سكت الشارع لمعاذ كثير من الاحكام وهي التي يبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان
باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد ورد في آخر باب السنة
احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت
حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم
يجز الالحاق في غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل
بالقياس بل فائدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون دليلا على القياس **قوله**
وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس توجيهه احدهما ان ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم

[illegible]

العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون
الا عن دليل قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض
على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراى عن عثمان
وعلى وابن عمر وابن مسعود رضم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس و
شيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها الظهور لا لخصوصياتها **قوله** لان
وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم
جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل
العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين
العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله فصل** في شرائط القياس
عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل فيه مخصوصا بحكمه بنص آخر اى لا يكون
المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة بين الناس بقبول
شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا
وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل
كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع
على القلب فلهذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول
شهادة الواحد بخزيمة رضي الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه عليه
السلام اوفى الاعرابي ثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق
الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة
المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اى معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يمعنى ان يجعل من العدل
وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه مناف لركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل
في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي مع الاكل

اما يكون باعتبار التغير بان لا باعتبار خصوصية الاصل **قوله** وتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول به عن القياس لان القياس
عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن
وقوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل
مخصوصا بحكمه وهو اليه مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان
المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى
فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل
لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه
على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء
علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل
وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع
هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لفظا للفصل بالاجنبي وهو حتى قلنا انه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل
حكما شرعيا موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول
الثلاثة **قوله** فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ
على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران
والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى
هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
على ما حققه المصنف ولا دلالة النص وجوابا الالزام ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير الآخر
ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس
لاشتمالهما على ازالة الملك ما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع او دلالة نص وقول
دلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك
وههنا بحث وان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث
بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست شرعية لا يتوقف على كون
حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وهو لا يغني لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك هذا الغير ظاهر
والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لكان المطلوب

اثبات

اثبات تلك بمعنى للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال التسبيه شراب مشتد فيوجب الحد لما يوجب الاسكار ولما سمي خمرا

كان باطلا من القول فاحتاج الى الاستشهاد وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والا

فعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه لنفي

الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد ذكر في كثير من المسائل ولذا يقول المناظر لا بد من بيان

المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لفظ

الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على ما

يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة

ينتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المثلي بغيره وفي بيع الدقيق بالحنطة مع انها تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء

بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله**

والتساوي بالعدد وغير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره وانما عدم

الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان

قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال قصدا الى

تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والا

جماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا بطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف

لما روي انه عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها اليمين وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص فالاطعام

هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا التقييد برقبة الكفارة

بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل

او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل هو حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى

هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغني عنه لا عنا عدم النص الدال على الحكم المعدي او عدمه ههنا النص دال على عدم

الحكم المعدي في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة واجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان

وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم النص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان

يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل

بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل

فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اسلم منكم فليسلم

في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع

مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا

عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي ره وثانيهما ان محل البيع

يجب ان يكون ملكا للعاقد وراس السلم في قياس ذلك لكونه غير موجود فان الشرع رخص فيه باقامته بوجه القدرة على التسليم هو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فالحكم الاصل يعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعدوم خلفا عن وجود المسلم فيه عن القدرة عليه في قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فحقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وهو ولا غاية هو خلاف تقتضي العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان المسلم اليه مستحق حاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لرفع الحرج في احضار البيع وليثبت من الاغراض مع تعين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغييرا وجه السؤال ان الحكم جواز دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على الصين لعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان التغيير انما هو بالنص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يثبت لهم الفناء

فقوتهم وانجاز العدة ازالتهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بجنس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف
اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة
انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايفاء من جنس النصاب اسهل وبيده اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف
القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم
آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب
الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين
بالاحتراق والبضع محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي بحاجة
الفقير الى الشاة او بكونها دافعة للحاجة لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة
ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي
بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص
اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص
خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر تعلل ما ذكره المص هو صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة
الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد
تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم وان المستدل به يجوز ان يعتبر نفس القيمة ولا معنى للتعليل
بالتقوم وان يعتبر الالة القيمة فيعلل بالتقويم والمقصد واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل
على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الا
ستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف لما
كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد
من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة
حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا
ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا يثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة يثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل
والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء
وقضاء حوائجهم وهو الدراهم او الدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف
الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف
والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقير
بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة وعلى التمليك انما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجازا بعيد لا يصار اليه الا عند

[illegible] الجنس والصنفان هنا [illegible] الجمع فوارد بالجمع لكان ان اراد جنس مستغرق افتقاد ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اوليس في وسع احد ان يدفع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

نحو القرآن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المستحق انما هي هذه الاصناف
لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت او لم يصرف فبالصرف
الى البعض يتحقق كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك جميع الاصناف
فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية
وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان
الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح والتقرير المطابق ههنا جواز الصرف الى البعض لا لاصناف وهذا
لا يتفاوت بكون لام الفقراء للجمعية او الجنسية فلا يدخل لما ذكر وان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة
دون التمليك يجوز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة وهذا
خلاف ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي
لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى ثلثة منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق
الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فالطبل ذلك التقسيم وسكت
عنه لظاهر البطلان **قوله** استعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة والاستعمال دليل جواز الاقتصار
على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى
كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والاول وجد
لازالته بل لزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشارك
جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة بالماء من الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير
معقول اذ العضو طاهر لم يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجب
تحققا لا يبالي بخبثه ولا يجب به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالعرف بعد تحقق
المعنى وهي بالازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قيل قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء
معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي
جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء طهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرته

مطهر الى النية بخلاف الثوب فانه يتلوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل
ينبغي ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة
قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم ضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا تنجس كل ما يصل
اليه يعني الشمول لا الشمول الغني **قوله** ولان الماء مطهر طبعا تعليل المعقولية ازالة الماء للخبث وذلك
لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول بالحدث والخبث جميعا بخلاف سائر
المائعات فانه مطهر باعتبار القلع فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته
ثبوتا وزوالا **قوله** وتشكل بالعلامة وهي المعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه
كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة
فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب
عليته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه
ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان
قيل هما مشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر لعارض ❊
قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على تقدير الخطاب القديم وثابت به فكيف
يكون اثر الشيء اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب
القديم فيها انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون
معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل من جعل العلل العقلية موثرة
بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب
القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير
قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف
على ايجاب من موجب كذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب
كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

بشر الطير يوجد الكلم عقيبه يا يجاب الله تعالى حصل ورود تشريع الاحكام بالعلية فلا يجب عقيبه وجود ذلك الشي **قوله** الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام بهداية الخلق لازم لها وكذا التعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بانه الوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التلويح

لا يستقيم على هذا التفسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا او لا هو مما يلائم افعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلهذا قال المص رح وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقى واما اقناعى فاحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المص رح بل على التفسير الذى ذكره
الآمدى فى الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية
القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اى المناسب
ما هو اى اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم على حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما عدل عنه الآمدى لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر
اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولى من العكس ويمكن ان يقال
المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل فى النصوص عدم التعليل اختلفوا فى ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم
التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل
بوصف لكن لا بد من دليل مميز من بين الاوصاف وتنسب ذلك الى الشافعى رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل فى الاحكام هو
التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل فى النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذى هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل
والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذى يريد استخراج علته معلل فى الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل فى النصوص التعليل انما يصلح
للدفع دون الالزام وفى المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفى ان الاصل فى النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب
للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التى هى من النص بمنزلة المجاز
من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل
فى الفرع ضرورة التغاير والتمايز فى الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية
الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة فى وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضى الى التناقض اى
التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجئ فلهذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس
من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع
كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر
القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد فيوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة فى الفروع باختلافهم
فى العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل
لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ثم
للقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى المنصوص فعلى تقدير
التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان النص الربوى فى النقدين
معلل عند الشافعى رح بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اى نظير الاصل المذكور فى قوله عليه السلام الذ

الربوا ان قوله يدا بيد يوجب التعيين

بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد لوجوب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
وذلك من باب الربوا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع
تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا من بيع النقدين
الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف
وحتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين
فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية
بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بالطريق ولالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات
لان ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهي مبنى تعدية وجوب التعيين
لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل
هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او الى النص
كقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة
شبهة الربوا وهي في بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا او
قد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى النص او الاجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل
آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده هو من لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات عن كون النص
معللا وتقريره جوابا انا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف
تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علية لنوع الحكم المستفاد منه او جنسه علة لجنس
علة للنوع وربما يقال بان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك
به دور **قوله** فيها ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال لان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون
النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات لان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت
بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب
من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الغرض والتقدير **قوله** الثاني اشارة الى نفي شرط الشافعي

اعتبر بالحشيم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انتفائه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة فاما ان تحل المجموع ويختل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء يمتنع صفته وان قامت بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا دخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع ومع ان لم يكن له جهة وحدة فقط وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس مبني الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة حكما شرعيا ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولم يكن علل اولم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومبنى عليه الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وبهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع يردها النص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان والبعض منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنفس طين واعلم انه لا معنى للنزاع في تعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعيد اما غلب على راي المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة

اي استنباط العلل لم يصح في الظن ذاهبا الى انه مجرد وهم على ما زعم الخصم وهو ما عنه عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصرة والمتعدية فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السوال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلة الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم او العلة لا يكون الا متعدية لا ان كونها متعدية ثبت اولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير وفيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع ويكون الناس عليه وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني ان اراد ان يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق مقصدي واقع بعد الملك فالتسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله** او ثبت عطف على تختلف يعني لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الرجل المكاتب هو كونه عبدا او الجهل بالمستحق لاستيفاء القصاص من السيد او غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه يموت حرا او عبدا يعني تبدل الكتابة ام لا **قوله** او انقضى ابدل ومن والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل

مسئلة

دواني

دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء البعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة قوله الثالث لا اشكال ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ الصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل قوله لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجئ لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب فيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

قد تقرر في اصله الشيخ وقد تقرر في اصله الايماء وتنبيه وعنه بانه صريح باعتبار ان والفاء واما باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما
ذكره المصنف في تعليل بان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في شكل هذه المواضع نوع
ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال
ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية رفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرها سواء في ذلك ايضا
التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل تقسم الصلاة لدلوك
الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فقسم هم بيان وجوده الا انه نص على العلية سواء امكن بها
القياس او لم يمكن **قوله** وثانيها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما
في قتال الخصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة اجمالا
وما يتعلق بها والمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه الفكر فنحن نورده ونزيد عليه شيئا من كلام القوم ليطلعك
على خلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف
لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب من محظورات الدين فكذا لا بد للوصف عليه من صلاحه للحكم
بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه
مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فهذه الملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل
بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
باسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه مناسب لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها
وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية
عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد بمعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير
او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا تقذف
بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم ثم خلط المصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون بحيث يتضمنها المصلحة وما
اعتبره الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك خلافا لما ذكره ان فيه تشريكا ايضا
ذكره الخصم منها وقد فسره القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص
من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك لا يعني كونه اخص من المتضمن لمصلحة الا ان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من
المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب بدون الملائم ومجرد حفظ النفس
فلا يكون مصلحة كما في الجماد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشرع في جنس الحكم قد يكون قريبا او سا

بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وبلغ متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة
حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير
انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص انه
الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب
ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من
الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط
فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في
عين الحكم او في جنسه وجنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر الجنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص ره من ان المراد بالملائم كان يناسب
الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما
وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول
ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين
الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين
في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين
الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المص ره **قوله** والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض
المص ره بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال
الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع متعذر
الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين رفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه فالحكم الذي
هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان
فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بايراد
نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف
من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكي
واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمص فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف ونوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف
عليها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد

ايماء المناسب بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا ان المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه
اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو
الغريب واما غير المعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه
والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان
كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله
شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص كمسئلة التترس في محل الضرورة
وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء البعض من السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم
كعين المعتبر في جنس لولا يتاجما ماه كجنس الحرج المعتبر في عين خفة الجمع كجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس
القصاص والغريب كما يعارض من تعيين مقصود القاتل تحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده الارث
الحكم بعدم ارثه فهذا وجه مناسب في ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع
وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم
عدم اعتباره شرعا ثم قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه
كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة
على مقصود الشرع من المحافظة على نفسه الضرورية وكل ما تضمن حفظ هذه الخمس الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة
فاذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ان لم يعتضد
بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان
يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من
القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في النهي عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على
الجزئي فان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان
مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد
بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات وانما سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس

اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم
ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا
يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص
في استباحة المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع
حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتأثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي
اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين
وقصر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبيل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار
عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي
ربما يقربه منكر والقياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي
خصصناه باسم الملائم وخصصنا باسم المؤثر ما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية
مراتب بعضها اخص من بعض فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف
اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة
لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف
والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي
هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية
والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في
حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف جعل علة لحكم فيه تخفيف
للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي
هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختيار
على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل
وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس بفصولها
ما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع عليته لذلك النوع من الوصف
لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او عليته لجنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف
لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في
سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في
سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد بهما الجنس القريب

في الاول على النبيت
الضرورة كالطهارة هو الحرمة
اعتبار الجنس في الجنس
في جنس التخفيف

والمزيد في الطوف ليس كذلك بل قد عرفت الجنس بما تم تفصيلا من التوزع قوله وقد يركب الجنس الاربعة لا حصار في ان اقسام التعليل الاربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وهو يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة يتركب مع كل من الاقسام الثلاثة الباقية فيصير اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات والنوع عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ما يحتاج الى شربه فان العجز الكلي بحسب الحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا والنوع عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه هو الاذى علة ايضا لحرمة القربان لجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها والجنسية وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين والجنس وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كما في آبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب العذر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من شانه ان يصير ... لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للاحتياج الى ابقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع

بعض ... الاربعة بعض ... فالمركب ... كالتصرف ... فان النوع اعتبار في الجنس ... الاربعة وكذا اعتبار في ... منهما فان جنس العجز ... تاثير ... شارعا في ... الباقي ... بيتم ... اعتبار العقلي ... عشر منها واحد منها مركب من الاربعة ... مركب من ثلاثة ... مركب من اثنين

مع النوع فی الجنس کخروج النجاسة فانه مؤثر فی وجوب الوضوء ثم خروجها من غیر السبیلین کما فی الید وهی آلة التطهیر مؤثر فی
وجوب ازالتها والمرکب من اعتبار النوع فی الجنس مع الجنس فی الجنس کما فی عدم الصوم علی الصبی والمجنون فان العجز
الدائم بالعقل مؤثر فی سقوط العبادة للاحتیاج الی النیة ثم الجنس وهو العجز لخلل فی القوی مؤثر فی سقوط العبادة کذا ذکر
المصنف **قوله** ولا شک ان المرکب من الاربعة اقوی من الجمیع یعنی ان قوة الوصف انما هی بحسب التاثیر والتاثیر بحسب
اعتبار الشارع فکلما کثر الاعتبار قوی الآثار فیکون المرکب اقوی من البسیط والمرکب من اجزاء اکثر اقوی من المرکب
من اجزاء اقل وانت خبیر بانه انما یستقیم فیما سوی اعتبار النوع فی النوع فانه اقوی الکل لکونه بمنزلة النص حتی یکاد
یقربه منکر والقیاس ایضا ولا فرق الا بتعدد المحل فالمرکب من غیره لا یکون اقوی منه **قوله** وقد یسمی البعض ذکر فی بعض
اصول الشافعیة ان المناسب الغریب ما یؤثر نوعه فی نوع الحکم ولم یؤثر جنسه فی جنسه کالطعم فی الربوا فان نوع
الطعم وهو الاقتیات مؤثر فی ربویة البر ولم یؤثر جنس الطعم فی ربویة سائر المطعومات کالخضراوات والملائم هو الاقسام الثلثة
الباقیة **قوله** ثم لا یخلو ای الحکم بعد التعلیل لا یخلو من ان یکون مقرونا بشهادة الاصل او لا یکون ففی الکلام حذف المراد
بشهادة الاصل ان یکون للحکم المعلل اصل معین من نوعه یوجد فیه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا یخلو من ان یکون
للاصل او لا یکون لما ذکر من ان کلا من اعتبار النوع فی الجنس واعتبار الجنس فی الجنس قد یوجد بدون شهادة الاصل
فصار الحاصل ان کلا من اعتبار النوع فی النوع واعتبار الجنس فی النوع یستلزم شهادة الاصل وهو معنی العموم
والخصوص المطلق واما اعتبار النوع فی الجنس او الجنس فی الجنس فلا یستلزم شهادة الاصل بل قد یجتمعان وقد یفترقان
وهذا معنی العموم والخصوص من وجه فالتعلیل بالوصف الذی اعتبر نوعه او جنسه فی نوع الحکم یکون قیاسا لا محالة
لان الحکم المعلل مقیس والاصل الشاهد مقیس علیه وکذا التعلیل بالوصف الذی اعتبر نوعه فی جنس الحکم او جنسه فی جنسه
اذا کان مع شهادة الاصل اما اذا کان بدونها فهو تعلیل مشروع ومقبول بالاتفاق لکن عند بعضهم یسمی قیاسا
وعند بعضهم یکون استدلالا لا علة مستنبطة بالرای بمنزلة ما قال الشافعی ان التعلیل بالعلة المتعدیة یکون قیاسا وبالعلة القاصرة
لا یکون قیاسا بل یکون بیان علة شرعیة الحکم وقال شمس الائمة الاصح عندی انه قیاس علی کل حال فان مثل هذا الوصف
یکون له اصل فی الشرع لا محالة ولکن قد یستغنی عن ذکره لوضوحه وربما لا یقع الاستغناء عنه فیذکر فعلی هذا لا یکون الخلاف
فی مجرد تسمیته قیاسا علی ما ذهب الیه المصنف بل عند البعض یکون التعلیل بالوصف المؤثر مستلزما للشهادة الاصل لکنه
قد یذکر وقد لا یذکر فحینئذ یصح ان یحمل قوله ثم لا یخلو من ان یکون له اصل معین علی ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثیر یعنی ان شهادة الاصل قد یوجد بدون کل من الانواع الاربعة للتاثیر ویسمی الوصف غریبا بالعدم

تأثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير والمراد انه لا يقبل ما لم يبين مدعاه فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه
في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر
في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع
الحكم على ما سبق من ان الجنس يسمى الاربعة الاول غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه ولا نوعه في نوع ذلك
الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود واذا لم يكن ملائما فلا قال لاصحاب الطرد واشار المص في اثناء كلامه الى اثبات
الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع
او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون
كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان توجد في الاخيرين وبالعكس مجموعه وذلك لا يلزم
ان توجد بدون التاثير **قوله** وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار
الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا
لا يقتضي الا ان يكون للاصل في الشرع وما لزم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم
او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير ممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر
الغير وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور
ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم
بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا وهو
تمام الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين جعل
الطواف وهو الضرورة اثرا في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم
للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة
وكذا في قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم
كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما اثر في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما
في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم تعتبر عادة راتبة في بنات آدم عليه السلام خلقها الله تعالى في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون
حيضا موقعا في الحرج الموجب لاستحالة الصلوة والصوم واما في كونه مرضا لازما فلانه ليس في وسعها امساكه دونه فيكون له تاثير في التخفيف
بان يحكم مع وجوده ببقاء الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة
ابدا ولم تتفرغ للصلوة وفي قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم فكما ان
المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في
فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اي وكغير المذكورات من
اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة رضي الله عنهم كما قال عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت

شارح كما اورده فخر الاسلام وغاية التقرير ان هذا تعليل معنى موثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار الاثام فكانت وسخا نجس
الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم اكرام
واختصاص بمعالى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج لكل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر
هو القرابة من جانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم
تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل
واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست
بين الفرعين بنفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الاخ كمثل نهر تشعب من واد ثم
تشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادى اكثر
من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل
اب الاب ابا باعتبار احد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية فى القرب **قوله** وعلى هذا الاصل
وهو اعتبار التاثير جرينا فى اقيستنا فى المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا فى التخفيف فانه ايسر من
الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما فى المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها فى التكرار والطال
التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار لتحصيل
اليقين او ظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر فى اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه
باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك فى الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض فى رمضان مؤثر فى
اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية فى العبادات انما هو للتميز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتميز بين الجهات لمزاحمة
فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها فى ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين
ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية فى عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت
علية الباقى فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفى فى ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق
لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه ولان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر و
على المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفى فى ذلك
الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثانى كون الوصف مما
علم الغاؤه فى الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة فى العتق
الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفى للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة
لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعترض ان يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل انه
علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل فى كل نص بل يكفى عندهم ان الاصل فى النصوص
هو التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم

عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان قصر اثبات عدم علية الغير بنص واجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به ومال الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكون ذلك الشخص ومن الاعراب الى غير ذلك حتى تعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** والدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه ليعلم انه لا حكم للنص وذلك لرفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت بالعصير اذا اشتد وسمي خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص **قوله** لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناوله اصلا مثلا اذا قمتم الى الصلوة بل تقدم فيتناوله النص لا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عندهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب ولا شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب ايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب لا بطريق مفهوم المخالفة بل بالاباحة الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود وكان الاحسن ان يقول بالوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضائفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن

بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه سبب الغضب حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك الا بانه بحث عنه فلم يوجد والا لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل بغيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة واعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** ولا نشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجب الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها خفية وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بالحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى ابطال كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم في حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه انما يفارقه بحاله بان يجب في حالة لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما ترتب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر والملاق لا الاثر النص عليه المعنوي يعني انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم

فصل * لا يجوز التعليل لاثبات العلة كالحدث لنقض الوضوء ... لا يجوز بالقياس الحكم الا ان يكون ... ثبوت الملك

وفائدة الاجابة وهذا السبب فان قيل لتبديل الحكم لا نسلم ان فائدة التصريح بالحدث في وجوب الوضوء وتقييده بالحدث في وجوب التيمم
ومع مست السبب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دال على وجود نجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه
ملوث لا تقتضي سابقة حدث فصرح فيه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في النص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن
محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتخصيصه بحكم بدلالة النص والاجماع عند عدم وجوب الوضوء عند عدم الحدث اي الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب
عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وتركه هنا لانه ليس في الغسل لانه ليس لكل صلوة بل
للجمعة والعيدين فصرح بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا
ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث نفسه وفي موضع ان سببه ارادة
الصلوة قلنا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم بما في الحديث فلنا لا انهم اتفقوا على الحكم
وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب انما يصح ذلك لو وجد الغضب دون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان حسا يقتضي المنع
غضب عليها ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب ما دام غضبان وبه تحصيل المقصود وهو منع قيام النفس الحالي مع عدم
الحكم لان المحل يستغني بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح بحال العدم اليقين زيادة لتحقيق المقصود يعني لانهم ان حكموا هذا النص حال
الغضب عند عدم الغضب وانما يكون ذلك وتحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام هو ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده
زيادة القبول ومرجع التحول الاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل
لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم شرعي معلوم بصفته الى
محل آخر ولما كان في تعليل التعليل بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث
لا يثبت الحكم بدونه لان ذلك ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من
ذلك الا اذا وجد في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر
مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فالحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي
مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او
الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه ثابت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز
ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا
على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهب الى امتناعه وبعضهم الى
جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فاعترض عليه بانه احتاج الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان يثبت
بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد
ان الجمع بين الاصل والفرع لا يجوز الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس

ليس يثبت فمسلم الجميع سوا انه لا يثبت منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج
الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصوده هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد يتوهم
ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل
بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول
ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل
والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس
لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات
السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف
اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك
اللمصنف من اصول ابن الحاجب ذلك لانه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل نقضا فاجاب
بانا لم نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء
كان بالسيف او بغيره فالسبب احد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما القسم
الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح
اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد اصلا نقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت
بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يتعلق
بشبهة بحقيقته لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة
حنطة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان
كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في البيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس
اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة
النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء للحكم
بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة
لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين

وقد ثبت علية بأمور من مسالك العلة فيكون للعلة واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وبما ذكر يظهر ان هذا النوع من اثبات العلة بالقياس يجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله**

فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاؤها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على المجردة وقلة التبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع وبه وعليه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع

فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع **قوله** ذكروا القسمين الصحة لتقارب الاثر والضعف لتقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى رجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظ كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر والاستخباث اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه وهنا ما مات فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة المحققتين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه للانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمي والماكول اللحم لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف وجه جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور

بغيره قياسا على الركوع في الصلوة اظهر واجلى من تاديته به قياسا على جوازاقامة اسم السنة مقام اسم غيره
والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في ما وجب بالتلاوة
في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير
بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من
غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة
وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة و
استقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع
فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من
اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة
اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور
به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة
التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف
الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع
بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة
والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكون قوي الاثر وضعيفي الاثر
او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي
المسئلة الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث يتعين
لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون
باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل ويبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا فبقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وهي اتفاق الاستحسان والقياس في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط والاستحسان كذلك **قوله** بمعنى المنكر اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكرنا من هذا الكلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا انقسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان اخذ التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع المنكر فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه يثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما بالتسليم مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا فمع انه يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك

[illegible]

زيادة الثمن وما كان عنه ظاهر لم يذكره في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف الاجير والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبت بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة

اذ خرج لا يرد الا شئ نادر وعليه المعتمد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان يكون
الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يشير تعدية المستحسن بالقياس الخفي
قلت تعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات
الا ان صورة التحالف جريان اليمين من الجانبين فما كانت بحكم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات
يمين المكاتبة بالكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان
ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي
سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل في غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لا استحسانا من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان عدم
الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر البهائم الوحش
هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سور سباع الطير فانتفى الحكم وهذا
معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من
تخصيص العلة في شئ **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي
تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق
والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فاجيب عنه ويذكر فيها اربعة
طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض الثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع
وجود المعنى الذي صار به الوصف علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم فكما ان عدم الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة
بكل حال **قوله** نقض التعليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا حاصلا في التعليل الذي
لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بالانه خارج فان الخروج هو الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة
لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله

صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة
معناه اللغوی یدل علی معنی آخر ہو مؤثر فی الحکم فان کون المسح تطہیرا حکمیا غیر معقول المعنی ثابت بما ہو
المسح لغة لانہ الاصابة وہی تنبئ عن التخفیف دون التطہیر الحقیقی فلا یسن فیہ التثلیث لانہ انما شرع لتوکید
تطہیر معقول کالغسل فلا یفید فی المسح ویفید فی الاستنجاء لان التطہیر فیہ معقول اذ ہو ازالة عین النجاسة
ولہذا کان الغسل فیہ افضل وفی التثلیث توکید لذلک ومبنی ہذا الکلام علی ان یکون المراد بعدم
سنیة التثلیث کراہتہ لیکون حکما شرعیا فیعلل **قولہ** فاجاب فی الاولین بالمانع وہو فی المستحاضة العذر
ودفع الحرج وفی المدبر النظر لہ وعدم قابلیتہ للمملوکیة یعنی ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انہ تاخر
حکمہ الی ما بعد خروج الوقت ولہذا یلزمہا الطہارة لکل صلوة اخری بعد خروج الوقت فانہ بذلک الحدث
اذ خروج الوقت لیس بحدث اجماعا وکذا ملک بدل المغصوب سبب لملک المغصوب اعنی المدبر کما فی
البیع حتی لو جمع فی البیع بین قن ومدبر صح فی القن بحصتہ من الثمن بخلاف الجمع بین قن وحر الا انہ
لم یثبت فی المدبر للمانع اورد فخر الاسلام ہذین المثالین علی ہذا الوجہ اقتداء بصاحب التقویم
وقال فی شرحہ ان ہذا الوجہ لا یسلم عن القول بتخصیص العلة **قولہ** الظاہر حاصل ہذا التقریر ان الحکم
المدعی وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل
والنقض ہو مال الباغی وظاہر انہ لا جہة لمنع انتفاء الحکم فیہ اذ لا نزاع فی عدم وجوب الضمان فیہ فلا یکون
ہذہ الصورة نظیر الدفع بالحکم والنقض حل الاتلاف لا یلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثیر وحاصل التقریر
الثانی وہو ان یجعل نظیر الدفع بالحکم ان الحکم ہو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنی انہ
لا یسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتلہ لابقاء روح المصول علیہ کما فی المخمصة والعلة حل الاتلاف ثم
نوقض بمال الباغی حیث وجدت العلة وہی حل الاتلاف مع عدم الحکم الذی ہو عدم المنافاة ضرورة
تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم یجب الضمان علی المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحکم فی صورة النقض
ای لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة فی مال الباغی بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة
انتفت بالبغی وعدم المنافاة بین الشیئین لا یوجب التلازم بینہما حتی یمتنع مع وجود احدہما انتفاء
الآخر بسبب من الاسباب وعجب من المصنف بان حل الاتلاف لیس علة لعدم المنافاة **قولہ**
فصل فی مال الباغی مع المنافاة نقضا وذلک لانہ لا یلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا

عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل محل الاختلاف علة موثرة وتحقيق في تحقيق الغرض والتقدير **قوله** فان اى الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الدم الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى في غير السبيلين يكون حدثا ويصير بعد الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يسع منعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم وذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ثم ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل بل هو تخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك ان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم تخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ومعنى التاثير تغيير المحال الآخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين ورد بان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارد النقض والمانع معارض للعلة كالمخصص للعام والتخصيص المخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والعلل قد عرف انها لا تمنع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد تخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبتل بالطلق المطلي **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعدد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة ...

بوجبات عدم الحكم فتبين المانع من الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان
بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع عن التمام وكل منهما في العلة او الحكم فزاد بعضهم
قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للمحدث ثم المقسم هو العلة
والحكم الشرعيان وقد اضاف فوائد اليهما المحسين لزيادة التوضيح وفي كون استداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه
ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على التقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي
الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يتغير
لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا
فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة
والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من
الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ
واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نم ان التخصيص
مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض المواضع
كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له وتمنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف
بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وليس من تخصيص العلة في شيء
بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق
من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود
العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة يوجد فيها
العلة من غير تقييد بعدم المانع فالكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان
يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا القيد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم
بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة
ما يجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام
ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم او لا ولا نم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل
بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند
عدم المخصص **قوله** ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا
المقابل للمقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق
على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج

قد يكون لزيادة
وصف كالبيع المطلق علة
فاذا زيد الخيار فقد عدمت او انتقضت
كالخارج النجس مع عدم السيلان
وهذا العدم في المعذور

الجنس فان منع عدم الفرع علة لا مناص الوضوء لنقضه وجود الخروج لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** ومنها اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كايقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف ومنها انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمنع من الشارع اعتبار الوصف في الشي بنقيضه **قوله** ومنها اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة ولهم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغني عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية لانها ليست مؤثرة في الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك يحصل حدث بكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنها الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شي آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شي آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لفسد وان به يتم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل متى ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علة وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك لما مر من جواز التعدد نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم يجب في العمد لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطا لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لا بطريق الرحمة ودون التخفيف اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فكان الحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطا ايجاب خلف المال عن القصاص في الفرع وهو العمد ايجاب بجهة اصالة **قوله** ومنها المانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع المستند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس

وتحقق

وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح
للعلية وهذا ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده فى الاصل او فى الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل وتحقق اوصاف العلة واختلف
فى قبول الممانعة فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا تكليف اثبات لم يدعه واجيب بانه لا بد فى
الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى العبث فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل
مائع فيرفع الحدث كالماء فلهذا احتاج المصنف فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره
كما لو قيل هذا المقتول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقيل لا نسلم ان العلة فى الاصل اعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه
السيد او الوارث وقد ذكر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة وعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها
على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث
فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسوال ثم ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة
البينة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص والاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه فى جنس الحكم او جنسه
فى نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام
دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا دون النقض وفساد الوضع فاسد الا انه قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى
الجواب وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل
الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته
عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم والدفع يكون لعدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته
وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته فى المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس القول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة
بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من
غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام الدليل
قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل
المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان
يكون بحسب اللفظ والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شىء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما
مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم
عنه فى شىء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا
على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث

بواسطة معه كل من المعلل والسائل شاكا ثانيه وصلالها ما هو طريق التوجيه للمقصود بناء على التغلب بحالها واضطراب مقالها
كل سامة والشاق هو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون منع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة
الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم الدليل على نقيض الحكم المطلوب في ماله بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات
دليله والاول ليس وهو نقض في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان
يكون بدليل المعلل ولو بزيادة وتسمى قلبا وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان
ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان
نفي حكم الخصم ابطال لدليله المستلزم نفي دليله المستلزم لضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك
لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب
وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما لكل
منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل حكما او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا
فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى
مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود واقسامها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف تصح
معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي يجعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما
يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع لا
قائل بذلك وهذا حكم بناء الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا وجه له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة
تقييد او تقرير او تفسير الابتداء او تغيير المكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض
جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول فجعل
رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي هو صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما
بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب لزمه الشروع بجمعها وهو نقيض
حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته
المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها
عند الفساد وغيرها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب المضي بالشروع وهذا يشعر ان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان
النا ذر عهد ان يطيع الله فلزم الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى

عن الشيطان منهي عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم
وجوب صلاة النفل بهما والملازم لبطلان وجوبهما بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل
العكس الا ان فيه تعريضا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة تتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم
وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني ان القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض
بالقلب فانه لم يجيء الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء
بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا
من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر وبالشروع
وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف
وفي بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة
خالصة اما الاول فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته
منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على
ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم
بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة
لان المستدل لم يتعرض للتسوية ليكون اثباتها وفاء لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم
مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل
وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه
بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاوردها تارة في المعارضة التي فيها
مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة
نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس
قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** وكقولنا في [illegible]
يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما
من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن
معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير بالتقييد

بالاخ ولزم منه تقدم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد وفيه ولاية يستلزم
في ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يشبه هذا النوع من المعارضة وجه صحة **قوله** ويساوي كون
الاول ذا قرابتين صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني ذا قرابة فقط والنوع لان مرة القرابة
توجب تقوية العصبة الفاسدة شبهة وحقيقة التي اولى بالاعتبار من شبهة وربما يقال بل في الصور
تقوية النسب لان الولد من شانه **قوله** وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان الحكم
اصل وهو على والمعلول فرع وهو مستقل جعلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة
اذا تم التعريض دليلا على نفي عليته ما ادعاه المعلل علة والا فهو ما نقرع السند على ما صرح به عبارة
المتن هو نفي ثبوت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه
معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم
بطلان حكم المرتب عليه ففيه نظر لان ابطال التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
قوله والتخلص لا يريد بالتخلص الجواب عن هذا القلب بل الاحتراز عن وروده وذلك بان
لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر فلا
امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقرر بهذه الشبهة قد منهما لنا
لانهما مرة وهذا احسن متخلص من الاخلاط لانه موهم وهذا التخلص انما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى ان
يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكما في ولاية
النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة
من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فلا يفيد
لا يقال اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في
الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كما يأكل بالصدقة بخلاف
النفس فانها ياخذ الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس محتاج في النفس لعدم الكفو

بعد ذلك

بعد ذلك ولا يحتاج في المال الكثرة متساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما
اذا قلنا الحديد بالحديد موزون متقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب بالفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون
الوزن ويقبل عند الشافعي هو لان مقصد المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض علية لو كانت متعدية لم
يكن على المعترض اثباته في الا محل آخر وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز
ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل ح يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية
وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن قطعا بل ظنا ذم يجوز ان يكون بيان
علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى اى الشئ الاخر الذي ادعى المعترض عليته
الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فتتعدى الى الفواكه
وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيها مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان
العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية
الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدى العلة كما اذا ادعى
ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة له يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة
لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض
ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل
مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق
على فساد واحد منهما لا بعينه بمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد ثبت لمعنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد
الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد واذا الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني ابطال
العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح **قوله فصل**
في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما
وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد
الفصلين اختصاص كل من العلل بما ذكر فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة
في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المص يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل
الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا
اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا
معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل

قال في قوله فان
لا يقبل عند ابي حنيفة واصحابه لان النظر
متعدية الى فرع مجمع عليه كالبر والشعير فلا فائدة في ذلك الا
ان الحكم قد يثبت بعلل شتى
اى ان فرعا يحتمل الحكم قد يثبت بعلل شتى الخ
ويقبل عند اهل النظر
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير
الاخر وفيه نظر
بهذه الاعتراضات الواردة على القياس
بالعلة الطردية وهو ارادة الاول القول
بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل
اى يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة
مع الخلاف ولا يتمكن الخصم من
الخلاف وكون المسح ركنا في الوضوء
فيسن تثليثه كالغسل
بدون سكم وهو المراد اولى

بتعليله فيتوهم انه محل النزاع او ملازم معه انه لا يكون محل النزاع وملازما له فيصح عبارة المعلل كما اذا قال المعلل
بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في
ايجاب القصاص واما محل الفرض عبارة على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله
ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن
القول بالموجب بل تعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في المرتد
اخذ مال الغير اعتقادا بالردة بتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بتركه الايراد في ايجاب
الضمان ان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقي النزاع في
المطوي للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قولا
كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا يدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل
فلو صرح بالمقدمة المطوية يتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون المعلل
طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول
بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام
ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل
فظهر بما ذكرنا ان الصحيح لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان بالسرقة ونحوها ليكون تنبيها على الاقسام
الثلثة لكان انسب **قوله** فالاستيعاب بتثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة
الامثال بان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل
من ضرورة التكرار والنص لو ارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وجه ما يصلح للايضاح كما في القراءة
والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة متعذر في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس
من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
قوله على ان التكرار ربما يعبر بالزيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض
آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع

اوتم

او منع ثبوت الحكم فی الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم فی الفرع فمنع الحكم فی الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح فی الدليل
فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فی الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان من
شرط القياس ان كان الحكم فی الفرع اما منع ثبوت الوصف فی الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة
مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما فی
الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها
عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم
عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال
ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة
بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او فی الصفة
او فی الذات بحسب الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردی جائز وكذا القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات
احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها فی الفرع اعنی بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت
الكيل والمعيار فمنع الوصف فی الفرع فی المثال الاول متعين وفی الثانی مبنی على احد التقادير **قوله** وان عينها
ای ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم فی بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل
احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهی وعدمه اجيب بان شرط
القياس تماثل الحكمين والثابت فی الاصل هو احد نوعی الحرمة المطلقة اعنی المتناهی بالمساواة وغير ممكن فی الفرع **قوله**
الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء فی الشهادة
او الشیء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام
نوع تغيير يعنی ادنی تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها طهارة
حكمية ان خلا به النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة
والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا لقاء النكاح عطف على

قوله لا يجاب العرفة ثم عدل عن المبادرة الى النقض من حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي هو لا يقول

بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ

قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة لبقائه ومن صرح في الشرح بان الشافعي لو جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره

بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة

لما فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافي لكان اشبه لا لا بناء على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد

لكنه لا يتعلق بتمم الكلام اذ ليس تبيينا بان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الجزئية بالنفل فان الشافعي

ذهب الى انه يقع من الفرض كما اذاحج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل

ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق النفل للفرض

وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على الشئ نقيض ما تقتضيه بل مبني على انه حمل المقيد على المطلق وهو

ما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون

القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما

ذكر وصف مشعر بالتغليظ في ردهم التخفيف وبالعكس ولا اشتباه في ان المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله**

المطعوم شئ ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى عزة

الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء اليسر

لكون الحاجة اليهما اكثر فمعنى ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه

من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي هو في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم

طهارتان للصلوة فكيف تفترقا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية

صرح المصنف به ونقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة

بان يقع المراد بهما التطهير الحكمي اي التعبدي الغير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي

نجاسة تزال ولهذا لا تنجس الماء بملاقاتها وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم التطهير

وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي بلا قيد من ازالة النجس بالماء

سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول

فممنوع كيف والماء مطهر بالطبع كالنار وقد خلق آلة للطهارة في اصله فحصل به ازالة النجاسة الحقيقية

كامف او حكمية لو كي ادلم يتو خلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء الطهير حكمي يعني انه
ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة لها كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في زوالها
وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه
من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة
الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل
وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج
الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة
عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الا بالاغتسال
من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه تاهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة
فتوضؤوا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف عليه لان الوضوء غير
مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهو يحصل بالماء موزّد وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد
به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به الوضوء يتادى
بغير النية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم يكن مقصودة سقطت بحصول المقصود
بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الراس
لان التطهير والاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان
المسح خلف عن الغسل ودفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في
ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة
حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء
الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد لغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب بل
غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل
البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية الموثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على اعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يغلب
تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود والاطراف ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع
الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجاسة ومئنة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول ولذا لم يستغنى عن النية واحترز
بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفي بالبعض **قوله** واعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية رحمه الله في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين
ثم يرفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغيير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الحدث

[illegible]
سائر الاعضاء
على الاول تطهير الحدث كما قيس
فيمكن في تطهير الخبث وتمامه انما قيس
في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار
انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام
وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل
بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه
معقولا انه اذا عقل ان
بهذا الوصف غسل ان

غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول فاما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله فلانه يوجب ان
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب
الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع
بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل الى محل آخر ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع
اذ لا يعقل ان تنجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج
النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس تعبدا محضا لا يقف العقل على سره ولا منافاة بين عدم استقلال العقل
بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح
قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة ومزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في
الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل
عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال حسا ولا
ازالة حقيقة وعقلا فلا تتعدى الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة
ولا يخفى ان هذا ينافي ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول
في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء
لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مطهرا لزم صحة قياس المائعات الاخر كما في
الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يعين حتى ينظر هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها لزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا
نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء
تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل
الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال
على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ واما تغيره بالنص اي النص الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والقصد
واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وحكمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل
بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول ولا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره
فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي
لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات
كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم يتنجس الماء بملاقاة المحدث للضرورة والحاجة بل السراية الى جميع البدن مبني
على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه

ليوا اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال
الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين
ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج
النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان التعدية
انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا ثبت في
ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج
النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا
الاشكالين على المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة
معقول الا ان المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل
الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل
معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء
معقول ان الحكم بتطهير المتنجس بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساده وذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية
فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام رحمه الله لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصول
ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطالب ايراد مثال او مثالين **قوله** فصل في انتقال القائس في قياسه من كلام
الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في
الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات
حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس
خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت
اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم
القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم
القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** بعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة و
اوانهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة
الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وفيه ان الغرض من المناظرة
اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال العلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وللقائل ان يقول لما كان
الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وليس في دفع العلل الانتقال من دليل الى
آخر لا الى نهاية ثم لو انتقل في الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا

الودیعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك … فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته … لان الانتقال ان ترك الكلام الاول … الانتقال على هذا الوجه … وان كان هو دليلا على الكلام الاول … فان الله يأتي بالشمس من المشرق … لانه لا يثبت الحكم بالعلة الاول … انقطاعا … انتظار

قوله وانتقال الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان لبطلان دليل المعلل فينتقل
الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا
نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون ترك
الى قتله ليس باحياء بل هو ابقاء للحيوة والاحياء اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح دفعا
لتلبيسه ليكون نورا على نور واحسانا غب احسان ومع ذلك لم يجعل انتقالا بل هو تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفخيم كانه
قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن والشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغيبتها فان كنت تقدر
على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل في بيان مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي
يحتج بها البعض في اثبات الاحكام تبيين فسادها ولئلا يظن انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها
تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان
في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده او
تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل
على كونه حجة لزم تمسك الوجود في كونه حجة للاثبات لا للدفع والا لزم قول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند
الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال
ولم يظهر ما ينافيه فانه يلزم ظن بقائه وهو امر ضروري ولهذا ترسل العقلاء الرسل الى بلاد بعيدة كما كانوا ايضا فيهم
ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الشرع
في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان
الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعنا ابدا وثانيهما
الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك
ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان
يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوارد جميع قومه على العمل
بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد
وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث
النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل
على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية
على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز
الصلوة وحل الانتفاع والوطي ونحو ذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم
ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب هذا ما يقال

ان

ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات
بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد
الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فهو دعوى الضرورة والظهور في النزاع غير مسموع خصوصا فيما ادعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعى
ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن
البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك
وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء ام لا
قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي هو لان كون الاصل براءة الذمة حجة على
المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة
ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
وكما يقال بالاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم لعدم الثبوت
بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم لعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما لعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت
بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب فلا يصح
ان يثبت الضمان لعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي
احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها بمنزلة
التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى
النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد
لاحد القياسين لا حجة براسها **قوله** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام
بها الا بالترجيح بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي
احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو
تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما وللقائل ان يقول
ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد
المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل
اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح
وتخصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين

باستواء وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله وان تساويا زيادة
اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو التقسيم اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم
ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا
اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر
وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترطوا ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع لا يكون
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا
لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة
التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة
درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا
من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ويعني ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون
تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة فيلزم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة
لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه البعض لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية **قوله**
والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة
احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا
ترجيح لابتنائه على التعارض المبني عن التماثل وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا
كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح بالقوة بكثرة الادلة حتى
لا يترك دليل لواحد بدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او خبرين او سنتين
او بين آيتين او خبرين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد
المتأخر عن الكتاب او السنة المشهورة فليس من قبيل تعارض المتساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من
الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ثم ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول
الصحابي فيصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ
لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع
اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في
القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم
من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى قول الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس و
قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا وانصتوا

تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى
عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم
صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك
الآية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يتساقطان الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة
على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى
الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين
ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الاثنين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة
وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادلى يجوز ان يصير التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر
متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي **قوله** لانه
انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما
والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة
القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة
انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على
الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك **قوله** كما في سور الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روي
عن جابر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله تعالى عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اثر
الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار
في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي
ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد قيل
انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين
هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم
يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول
واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذنا بالاقل وهو الزم
الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة
والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المص رح حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك

اي بدفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان لم يمكن ترد الاية ترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار فيه روي عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر والمص قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان

في الظهيرية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث نظرا الى السير يعني الشك اي الحكم غير معلوم وما مظنون بل بمعناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء وسورالحمار حيث لا اوسواء تم ضم التيمم اليه وهذا احكام معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ذكره عدل بطهارته واخرى بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمته لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس لما فيه من الضرورة ذكر اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل في المضائق فيكون الضرورة فيها اشد والحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يلزم التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو اما بين آيتين او قراءتين يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على الغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب وكقيس خاطب على الجوار مع عطفه على راكب ومرض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله من في نجد وغورها الاهل ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من مقتضى العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الارجل هو الغسل قرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف لصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا للمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي دل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر عن النبي عليه السلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله** والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب التخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي التخلص من قبل الحكم فلعله من احدهما التوزيع بان يجعل لبعض افراد الحكم ثابتا

بامر

باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقصة المدعي بين مذهبين مجتهد وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المواخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المواخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المواخذة في الآخرة والتي ينفيها الثانية هي المواخذة في الدنيا اي لا يواخذكم الله بالكفارة في اللغو ويواخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا اي عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر فيندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من عقد احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الاية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمواخذة يدل على ان المراد بها المواخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية وبمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد وبالمواخذة المواخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله حيث جعل نفي المواخذة عن اللغو في الاية الاولى واثباتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثباتها في المعقودة وفسر المواخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا الا ان المصنف حمل المواخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في ما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يواخذكم شيئا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يواخذكم

بهما او باحدهما في الملكوبة والمعقودة عند الحنث **قوله** فبالتخفيف اى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وفي هذه العبارة شعور بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد ينقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فالاتفاق القراء على تطهرن اى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان ممتدا الى الغسل قلنا قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل ويجب ان تحمل قد تجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فتحمل عليه في قراءة التخفيف او في الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي هو ليس ابعد من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يتم ذلك لو ثبت تقدم نزول الاية على النصين المذكورين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اى لو كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح ودليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد ورد قد وبهذا تبين ان تقرير الدليل لوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف وهو ليس بتام لان عدم العقاب على الافعال انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا منه ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المحرم مبينا فتكرر النسخ ههنا المعنى اى تكرار التغيير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرار التغيير زيادة على النسخ

التغيير فلا يثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان
قلت بالا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح المقابل للمحرم فان الاباحة قد تطلق على
عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب والكراهة وكانه قال الشئ الذى لم يوجد له دليل المنع ولا دليل
عدمه اى لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان
كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة
عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى
والصيرفى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما التى يقضى
فيها العقل فهى عندهم منقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما
فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا
فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية والاشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل
قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فبحث على المبيح ان اردت بالاباحة الاحرج فى الفعل والترك فمسلم
نزاع وان اردت خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن
ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته تحصيلا للمقصود من خلقهما والا لكان
عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب
عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم او النقد يران
لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب على الاشتغال
فبطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب
على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال
على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها
تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان
الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصيته صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد يفسر تارة
بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لا يدرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى تصور
الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكمه فى الجملة اى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف واما
الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار
العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز

عنه وطلا يوصف تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف الحج ورد بان تجويز تكليف الحج لا يستلزم قول
به فوجوده ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشاعرة
بل هو بناء على مذهب في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما لهم وثالثها ان الفعل اما هو في حكم الشرع محرم او غير محرم فيباح وأجاب الامام بانا لا نم
ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله او تركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع
نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم وافراض العصم عليه ظهر وتحقيق
ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع
في الفعل والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف
ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي
لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في
حكم الشارع مأذون فيه ام لا ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل انه ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا
اي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى
ان يدرك ذلك لا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم
الحرج فيه فيكون حشوا كما ذكره المعترض بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى
ام لا فبطلانه انا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدم المنع والخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم
العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ انتفاء ذلك بلا دليل من الشارع ولا مجال فيه للعقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة انه لا
اذ لا عقاب على الفعل ولا على الترك ولا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدم
القول بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان نظرا الى قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب
قول بالاباحة لانه معناها على ما فسره فلا توقف **قوله** وقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل
البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات
والعلم المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس
خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر فقد دل بعض المسائل على تقديم
المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المصنف الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان
مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فمتساويان وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل
الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت
ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين **قوله** والتعارض على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين

الا ودو قوله بعدم الحرج ... بانه لو كان ... الاسلام الحريم على الانسان ... كان ... بدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى الا ... المبيح ودفع الاول ... ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بناء على العدم الاصلي يتعرف ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى ... عليه السلام ...

[illegible]

والا فقد روى ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة
للمستغفري **قوله** واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم
قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق
واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك ما هو باطن لا دليل
عليه فيرجع اليه **قوله** فكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر
الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل غير مصيب بالنظر الى المدلول
ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا
في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله** فصل
ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح
النصوص فيقع بالمتن او السند او الحكم او الامر الخارج والمراد بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع
من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور او احاد
مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع
في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع
من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والثالث كترجيح
الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل تذكر
في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك
يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح
قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يفيد
فيها
ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما

ترجيح القياس لقوة اموره الاول قوة الاثر اي قوة التأثير

من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان
اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم ومنه
التركيب بان يركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقدم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع
على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس البعيد في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في
جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وبهذا يتبين تولد اقسام التركيبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا
انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما
في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة الاثر يقدم على القياس وان كان ظاهرا لان التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح
والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة
ليختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور رجحان الصدق وقد يقال ان العدالة مما
لا يختلف بالشدة والضعف لانه الانزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فهو عدل والا فلا **قوله** وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة على
تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز
له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم
يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة
فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه
ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة
نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال
فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره
في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع
وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان افضل البشر فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا
التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون
المسلم **قوله** وتضييع الماء اشارة الى وجهي ضعف قياس الشافعي رح الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء
بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه مما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا
جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الهلاك
قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق او الحر
فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحر لا تخليق رقيق لانه ينتقل من الحرية الى الرق بمعنى العقوبة والاهلاك
انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوه فيمن له سرية ام ولد مع جواز نكاح الامة
له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية ام ولد

قوله وكمافى نكاح الامة الكتابية فانه لايجوز للمسلم عند الشافعى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا فى تحريم النكاح فى الجملة كمافى نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كمافى نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثانى فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء أو الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح المسلمة التى هى اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثانى فلان اثر الرق انما هو فى التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم فى المراة فان حلها مبنى على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطى بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطى ولا تستحق عليه شيئا **قوله** واما فى المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقع لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا مكملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين بنصف التطليقات الثلث وذلك فى الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة ويجئ لهذه المسئلة زيادة تحقيق فى فصل العوارض **قوله** وكما فى مسح الراس يعنى على تقدير تسليم تاثير الركنية فى التثليث فتاثير المسح فى التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما فى المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما فى اركان الصلوة **قوله** والايمان هو فى اكثر النسخ اصول فخر الاسلام هو بكسر الهمزة يعنى لا نشترط نية التعيين فى الايمان بالله بان يعين انه

يؤدى الفرض مع انه ادى الفرض بل قال اى ونحوه في تعجيل الفرض للنصاب غير مشروع الى فرض نفل وتصحيح النفي ويقع على الايمان بالمسح بين **قوله** ونحوه
التصدق بالنصاب على الفقير دون نية الزكوة واطلاق النية في الحج **قوله** تحقيقا وتقريبا وذلك ان المغنم ان كاليمين والتفاوت الحاصل بالبينة والعرضية يجبر بكثرة
الاجزاء في جانب المغنم الظهور ان مقوم شهر واحد اكثر قيمة من درهم واحد فاعتبر بالقيمة ونحو
معنى التفاوت فيما والقيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون ونحوها
يسمى بالمثل تقريبا **قوله** ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب
الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع
قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف
المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فترجح على تاثير وصف الركنية
في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد
لزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة الفصل
فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اى قوة ثبات
الوصف على الحكم لانهما تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان
الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر
الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال
شمس الائمة هذا من نوع من هذه الانواع اذا قرنته في مسئلة الا وتبين بامكان
التقرير الوصفين الاخرين فيه وقال العلامة هذا اذا كان التاثير بحسب اعتبار الاشتراك في الجنس او الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات لا يستلزم كثرة شهادة

او صل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس معنى الطرد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمعهود بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا **قوله** مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف التعيين للمبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود وكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا الثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط لبقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله وتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا للعقد كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة

يحتاج الى الترجيح كذلك فيقع من وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين مرجح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنسبة الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع بالترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كما في الكثرة والعبادة للاسباب فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب المحل التابع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والا فكما ان العبادة حال للاسباب فكذلك الكثرة **قوله** وذكروا اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صباغة او طبخا بحيث تزداد به قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق به شبهة التبعية والاضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه من حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده ومضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان فعل الغاصب خلافي وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **قوله** فصل كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للقسم كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور ههنا اربعة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن لكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح بقلة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس للمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا الصورة بان يتكثر الاوصاف او يتكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه والثالث الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير والملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون تعبيرا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله طوات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له

قوله اما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام اليه وصف يقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام بان يتزوج عمه امه فولدت ابنا فعند ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب فترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تأكد بانضمام الاخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة يوجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الخبرين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي يصير حجة هي العلة لا الاصل

هو الدية في جميع الجراحات حتى ان ما يسع رجلا مستقلا حتى انا يتم ما يسع مرضيا لا تبقى فرضيتين لما في صاحب الكثير حصة من الدية حتى يستقر اليهم
الى الآخر لانه لا يجد به لبقية الفرد ثم بين ذلك في العلل الحسية لما لم يكن الاحكام الشرعية التي رفع . يا سائلا على صدور ترجيحه بكثرة اعادته بمعنى
ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد الجراحات فانها بنيت على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما
نصفان فان قيل هذا لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في التعدد
فيا قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة
وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب
الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء
سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون
نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتعددة في كل جانب وعند الشافعي يكون اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام
ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على
الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء
من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله باب الاجتهاد** لما كان بحث الاصول عن الادلة من
حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام
الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي
قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة
اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم
الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد
منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة من بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام
والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا يحتاج
في ان هذا اشتراط لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع
اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها
وهو طريق وصولها الينا من تواتر وشهرة وآحاد ويدخل في ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن
احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث
كالبخاري ومسلم والبغوي والصنعاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة

وباقسامه

وباقسامه من الخاص والعام وغیرهما الثالث وجوه القیاس بشرائطها واقسامها واحکامها والمقبول منها والمردود وکل ذلک لیتمکن من الاستنباط الصحیح وکان الاولی ذکر الاجماع ایضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا یخالفه فی اجتهاده ولا یشترط علم الکلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعیة للجازم بالاسلام تقلیدا ولا علم الفقه لانه نتیجة الاجتهاد وثمرته فلا یتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فی زماننا انما یحصل بممارسة الفروع فهی طریق الوصول الیه فی هذا الزمان ولم یکن الطریق فی زمان الصحابة ذلک ولا یمکن الا ان سلوک طریق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هی فی حق المجتهد المطلق الذی یفتی فی جمیع الاحکام واما المجتهد فی حکم دون حکم فعلیه معرفة ما یتعلق بذلک الحکم کذا ذکره الامام الغزالی فان قلت لا بد من معرفة جمیع ما یتعلق بالاحکام لئلا یقع اجتهاده فی تلک المسئلة مخالفا للنص او اجماع قلت بعد معرفة جمیع ما یتعلق بذلک الحکم لا یتصور الذهول عما یقتضی خلافه لانه من جملة ما یتعلق بذلک الحکم ولا حاجة الی الباقی مثلا الاجتهاد فی حکم یتعلق بالصلوة لا یتوقف علی معرفة جمیع ما یتعلق باحکام النکاح **قوله** وحکمه ای الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتهاد فی القطعیات وفیما یجب فیه الاعتقاد الجازم من اصول الدین وهذا مبنی علی ان المصیب فی اختلاف المجتهدین واحد وقد اختلفوا فی ذلک بناء علی اختلافهم فی ان لله تعالی فی کل صورة من الحوادث حکما معینا ام الحکم ما ادی الیه اجتهاد المجتهدین فعلی الاول یکون المصیب واحدا وعلی الثانی یکون کل مجتهد مصیبا وتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادیة اما ان لا یکون لله تعالی فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او یکون واما ان لا یدل علیه دلیل او یدل وذلک الدلیل اما قطعی او ظنی فذهب الی کل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حکم فی مسئلة قبل الاجتهاد بل الحکم ما ادی الیه رای المجتهد والیه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الی استواء الحکمین فی الحقیة وبعضهم الی کون احدهما احق وقد ینسب ذلک الی الاشعری بمعنی انه لم یتعلق الحکم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحکم قدیم عنده الثانی ان الحکم معین ولا دلیل علیه بل العثور علیه بمنزلة العثور علی دفین فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الکد والیه ذهب طائفة من الفقهاء والمتکلمین الثالث ان الحکم معین وعلیه دلیل قطعی والمجتهد مامور بطلبه والیه ذهب طائفة من المتکلمین ثم اختلفوا فی ان المخطی هل یستحق العقاب وفی ان حکم القاضی بالخطاء هل ینقض الرابع ان الحکم معین وعلیه دلیل ظنی ان وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غیر مکلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا کان المخطی معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء فی ان المخطی مخطی ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهو المختار عند المصنف **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق فی المسائل الاجتهادیة واصابة کل مجتهد بوجهین احدهما انه لو لم یتعدد الحق لزم تکلیف ما لا یطاق وهو باطل لما مر بیان الملازمة ان المجتهدین مکلفون بنیل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوی ذلک ولو کان الحق واحدا لکان المجتهد مامورا باصابته بعینه وظاهر ان هذا لیس فی وسعه لغموض طریقه وخفاء دلیله فیجب ان یکون الحق بالنسبة الی کل مجتهد ما ادی الیه اجتهاده والثانی ان اجتهاد المجتهد فی الحکم کاجتهاد المصلی فی امر القبلة والحق فیه متعدد اتفاقا فکذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فیه متعدد اتفاقا لان المصلی مامور باستقبال القبلة فلو لم یکن جمیع الجهات بالنسبة الی المصلین الی جهات مختلفة قبلة لما تادی فرض من اخطاء جهة الکعبة واللازم باطل لانه لا یؤمر باعادة الصلوة فان قیل تعدد الحق یستلزم اتصاف محل واحد بالمتنافیین کالوجوب وعدمه مثلا قلنا انه بالنسبة الی شخص احد فی زمان احد فاللزوم ممنوع وان اراد بالنسبة الی شخصین فالاستحالة ممنوعة لجواز ان یجب شیٔ علی زید ولا یجب علی عمرو کما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالی رسولین الی قومین مع اختصاص کل منهما باحکام فیجوز

احتمال الخطاء او لان [illegible]
ان عندنا کل [illegible] الی الاجتهاد [illegible]
[illegible]
الصلوة واختلاف الحکم بالنسبة الی
قومین جائز کما کان فی ارسال
رسولین علی قومین ثم اختلفوا فقال
بعضهم یتمادی الحقوق الان دلیل
التعدد لا یوجب التفاوت وعند بعضهم
واحد منهما الحق لا ثبات [illegible]
لا تعین لمجرد الاختیار [illegible]
وعند الکل ان قبل الاجتهاد لا یعلم
ان جمیع الاجتهادات یحقق علی شیٔ واحد
فیکون الحق واحدا او کلکن فیکون
متعددا

ان يكون الحق في واحد بما هي مجتهد وعلى من التزم تقليده وغيره واجب على آخر من مقلديه ثم اختلف القائلون بتعيين
ذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب
شيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في
المسائل الاجتهادية هو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد ولا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر
لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية
في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما
اولا فلان التعدد لانه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت
في الحقية الا ان المعتبر بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد
وتقليد مجتهد آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد المتعين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق فيه واحدا
والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد * لا يتصور والجواب ان مراد المستدل انه لو
تساوت لحصول ثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب اجتهادا ولتساوى المبالغ
نهاية الطلب والمبال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت
مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب والمبلي عنده بادنى تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج
اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد مخطئ ومصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب
الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان ثم يرد كل
الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو
كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء
وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق
ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشير الى ذلك قوله تعالى
وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه صوابهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام
غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد
بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصل
واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على
ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون

ثابتا بالقياس ونحوه من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده

جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او

صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشي بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا

فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع

بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس

كافة ودعاهم الى الحق بصريح النصوص وعمومها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء

ولا يخفى ان ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص ان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واجماعا

والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين

مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر رأيه على شي

منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ

بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس

في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد وصرف الوسع فانه لا يجوز له التقليد و

الاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطا والتكليف به لنفيه

الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو

حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء

عند الله كما اذا اقام النص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور

بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده

ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما

ويحرم **قوله** يدل على مذهبنا ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام

عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله اي المقصد هي الجهة التي رضيها الله تعالى و

امرها وعند حصول المقصد لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل

مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب

والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم

والعلم في مقام الثناء وعليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة

الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء

الحكم والعلم على ان اجتهاد وفي تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما

لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا شبهة على احد ان النبي نبي ذو حظ من العلم والحكم في الجملة

مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة ثم كل

مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد،

فاذا كان الحق عند الله واحدا الا ان كل مجتهد

مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد

اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف

من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات

حتى يكون مؤاخذا قطعا البتة * لقوله تعالى ففهمناها سليمان

الآية سمى علم كليهما حكما وعلما لكن سليمان خص باصابة المطلوب

قوله فيصيب او يخطي في الاجتهاد لقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه يخطي تارة ويصيب اخرى لا انه اي
وان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق ونصفه
نصيب لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر **قوله** واما قوله تعالى فالقائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء
تمسكوا به من وجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء
ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل لهم
الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان
صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بيّنا اذ الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص النبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب
العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير
كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب
باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع
العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب لا ينسب الى الضلال بل يكون
معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بيّنا
فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد
كان مبنيا على ان طريق الصواب بيّن في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد يعاتب
بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية
الصانع وعدمها فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اراد به نحو الخلاف
كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين
قوله القسم الثاني من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث
الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه ومباحث المحكوم به وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية
ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته مضافا الى المكلف وعبارة عن فعل المكلف محكوما عليه وعادل في الباب
الاول الى تقسيم حاصر اي ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر فيستدعي كونه دائرا بين النفي والاثبات
مفيدا لتكثير مفهوم واحد الى اقسام متباينة وهو متعذر في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا
بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له
اتى بما يحصل الضبط اجمالا ليكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما ان يتعلق بشيء بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة
لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا المقاصد الدنيوية المتعلقة

الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم
وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى
فالاول ان كان مع منع الترك القطعي ففرض او الظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل
ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقية او مجاز والحقيقية
اما ان تكون اولى او لا بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق
شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا
فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف
ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي
لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل خطأ هو او هو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع
الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم
على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا
ظ فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم يتعلق كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير
ذلك واما فيما هو اثر فعل المكلف كملك الرقبة والمتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر
بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما
وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع
التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على
انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس
الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الشرع
الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون يشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر ذلك
حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما يتعلق بفعل المكلف
من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيخرج جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح
ظ على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك
والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله** والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ
الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من
البين ان صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي

او دنيا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث تترتب عليها تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث يثاب على فعله ويعاقب على تركه فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يلزمه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة

ومنها او ليس بما مرادا ان حين حتى انه مات بلا عقب او وراث فانه قبل يسمى الى صحة الصوافعل لفريغ الذمة فليا ترتب الاتيان بالفعل باو منها التفريغ الذمة والاجابة وليسمى بنفي حكم لمستثنى لما يأتي من ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف اما وجوه

قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم الايصال اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى البطلان حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم متعلق بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل

فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقاربة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه ومعنى قولهم ما يستجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الباطل على الفاسد وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان فالمراد بالصحيح ههنا الاصطلاحي الا ما يصح الاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلا للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد

قوله فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك تعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل والترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم ممتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد ما استوى الفعل والترك في المباح استواهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والنائم ونحو ذلك فان قلت يخرج ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كما في اباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق

وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا [illegible] المعاملات [illegible] الانعقاد [illegible] الفرق [illegible] فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح [illegible] النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن لغيره ابطاله [illegible] المقاصد الاخروية فالفعل ان كان اولى من الترك مع منع الترك [illegible] فان كان [illegible] فرض [illegible] الاول [illegible] الترك [illegible] والا فندب وان كان الترك اولى من الفعل [illegible] مع منع الفعل [illegible] فحرام [illegible] والا فمكروه وان استويا فمباح

قلت هي باقية من صفاته اذ الاتصاف به والوحي تحصل للمكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم
الغير الاصلي اعني الذي هو مبني على اعذار العباد وهو سميت بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى لتخصيص بالحكم
الاصلي **قوله** فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب
لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده
لا يكفر وتارك العمل به ان كان مأولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله
ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تع بفضله وكرمه او بتوبة العاصي
وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب
الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** والشافعي رضي الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي رح في تغاير
مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان
جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان
مترادفان منقولان من معنييهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا
مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وبان الفرض في اللغة
هو التقدير والوجوب السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا
ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا
بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب
في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب
فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك يسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة
واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب ايضا يقع على ما هو فرض علما وعملا
كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون
الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال
الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار
فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام
في السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة
صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان
المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الشائع كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تع وطاعة رسوله وقد
يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة

[illegible]

الاعم من ان يكون هذا ... يسمى ... بالدليل القطعي او الظني ... ان يقال صلوة الوتر واجبة والسنة ... وكراهية ... كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها والسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله وعلى غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

قوله والنفل يثاب على فعله اي يستحق الثواب ولا يلام على تركه فحكم النفل وتشبيهه تعريفه فانه مما يلزم المسافر والزيادة على ثلث آيات
في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه ويجاب عن الاول بان المراد التارك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها
كانت نفلا فاذا فعلت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب
على تركها كذا ذكره الامام والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي صلعم بخلاف النفل **قوله** ويلزم اي
النفل بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما بقي
تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا وتماما ولا يكون اسقاطا للواجب بل ادا النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا
كان مخيرا فيما بقي فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وهو يلزم ابطال المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون الابطال المحذور من القصد لكن يستحق زجر
شرع الغير بالنذر فانه لا يجعل ... وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فان هذا عين النزاع وعندنا يلزم النفل بالشروع حتى يجب المضي فيه
على تركه وجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان او هي الى امر
مباح له وهو ترك الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به
من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة او لم يوجد شي سواه بخلاف ضمان زرع الغير فانه ضمان الى رعاية الارض لا الى فعل الذي
هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة
المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة تماما يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الآخر مع تقدم ذات البعض
الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني
عبادة والعبادة والجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على صحة الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى
وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل قبل الشروع في الجزء الثاني
لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن صفة الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والابطال ونحو ذلك
فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منزلا مبطل فيبقى العبادة كأنها
بهذا القدر بمنزلة تمام عبادة ويحكم بالدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا
مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضنا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من الابطال احتياطا
في باب العبادات وصونا لها عن البطلان ولان المؤدى قائم حكما فيحتمل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة
وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان النذر قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى
ثم النذر الذي هو تسمية صيانة عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار
لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى **قوله** والحرام فذلك نسبة الحل
والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على

حذف المضاف ای حرام اکل المیتة وشرب الخمر ونکاح الامهات لدلالة العقل علی الحذف والمقصد الاظهر علی تعیین المحذوف لان الحل والحرمة من الاحکام الشرعیة المتعلقة بافعال العباد والمقصد الاظهر من اللحوم اکلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نکاحهن وذهب بعضهم الی انه حقیقة لوجهین احدهما ان معنی الحرمة هو المنع ومنه حرم مکة وحریم البئر فمعنی حرمة الفعل کونه ممنوعا بمعنی ان المکلف منع عن اکتسابه وتحصیله ومعنی حرمة العین انها منعت من العبد تصرفا فیها فحرمة الفعل من قبیل منع الرجل عن الشیء کما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنی حرمة العین منع الشیء عن الرجل بان یصب الماء مثلا وهو اوکد وثانیهما ان معنی حرمة العین خروجها عن ان یکون محلا للفعل شرعا کما ان معنی حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فیهما فلا یکون مجازا وخروج العین عن ان یکون محلا للفعل یستلزم منع الفعل بطریق اوکد والزم بحیث لا یبقی احتمال الفعل اصلا فنفی الفعل فیه فان کان نهیا اقوی من نفیه اذا کان مقصودا ولما لاح علی هذا الکلام اثار الضعف بناء علی ان الحرمة فی الشرع قد نقلت عن معناها اللغوی الی کون الفعل ممنوعا منه شرعا او کونه بحیث یعاقب فاعله وکان مع ذلک اضافة الحرمة الی بعض الاعیان مستحسنة جدا کحرمة المیتة والخمر دون بعض کحرمة خبز الغیر سلک المص رح فی ذلک طریقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما یکون منشأ حرمته عین ذلک المحل کحرمة اکل المیتة وشرب الخمر ویسمی حراما لعینه والثانی ما یکون منشأ الحرمة غیر ذلک المحل کحرمة اکل مال الغیر فانها لیست لنفس ذلک المال بل لکونه ملک الغیر فالاکل محرم لکن المحل قابل للاکل فی الجملة بان یاکله مالکه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلیة الفعل ولزم من ذلک عدم الفعل ضرورة عدم محله ففی الحرام لعینه المحل اصل والفعل تبع بمعنی ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الی المحل دلالة علی انه غیر صالح للفعل شرعا حتی کانه الحرام لنفسه ولا یکون ذلک من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فیه بان یراد بالمیتة اکلها لما فی ذلک من فوات الدلالة علی خروج المحل عن صلاحیة الفعل بخلاف الحرام لغیره فانه اذا اضیفت الحرمة فیه الی المحل یکون علی حذف المضاف واطلاق المحل علی الحال فاذا قلنا المیتة حرام فمعناه ان المیتة منشأ الحرمة اکلها واذا قلنا خبز الغیر حرام فمعناه ان اکله حرام اما مجازا او علی حذف المضاف کما فی قوله تعالی واسال القریة یحمل تارة علی حذف المضاف ای اهل القریة وتارة علی ان القریة مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل علی الحال وهما متغایران وذکر فی الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل المکلف لا صفتا محل الفعل لکن متی ثبت الحل والحرمة لمعنی فی العین اضیف الیها لانها سببه کما یقال جری النهر لانه سبب الجریان وطریق یجری فیه فیقال حرمت المیتة لانها حرمت لمعنی فیها ولا یقال حرمت شاة الغیر لان الحرمة هناک لاحترام المالک **قوله** وهو الی الحل اقرب بمعنی انه لا یعاقب فاعله اصلا لکن یثاب تارکه ادنی ثواب ومعنی القرب الی الحرمة انه یتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار کحرمان الشفاعة فترک الواجب حرام یستحق العقوبة بالنار وترک السنة المؤکدة قریب من الحرام یستحق حرمان الشفاعة لقوله علیه السلام من ترک سنتی لم ینل شفاعتی وعند محمد رح لیس المکروه کراهة التحریم الی الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدلیل ظنی فعنده ما لزم ترکه ان ثبت ذلک بدلیل قطعی یسمی حراما والا یسمی مکروها کراهة التحریم کما ان ما لزم الاتیان به ان ثبت ذلک بالقطعی یسمی فرضا والا یسمی واجبا **قوله** واما الثانی من قسمی ما یعتبر فیه اولا المقاصد الاخرویة فیسمی رخصة ویقابلها العزیمة فحرمة اجراء کلمة الکفر علی اللسان عزیمة لانه حکم اصلی واباحتها للمکره رخصة لانها غیر اصلی بل مبنی علی اعذار العباد فان قیل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

والاشارة ترجع الی المکروه کراهة التحریم

حرام یکون بدلیل القطعی کالواجب

واما الثانی ای ان لا یکون علی

بل یکون مبنیا علی اعذار العباد

فیسمی رخصة وما هو من القسم الاول ای الذی هو حکم اصلی ای مقابلها

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي لا يجاب بانه سمي بذلك اعتبارا لان الرخصة ليست حكما اصليا بل من الاعتبارات حيث
ان تخصيص او ترخيص سهولة ونحوه فلا يكون حكما اصليا انما هو مبنيا لا يكون بطريق الرخصة والحق انه ما تقرر والعلم به هو مخالف لمصطلح القوم
وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر وانما كون الرخصة ما يتعلق به مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومها اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في
عبارات القوم في تفسيرها في اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان الدليل الحرمة
اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فوجد الحكم استيلاد او نسخا للتحريم او تخصيصا من نص
محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام
المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي
الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما
بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا فلا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد واما الثاني
والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد لان
العذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما يكون في مقابلة
الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا لئلا يكون
مباحا ولا مرجوحا لئلا يكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المعترض وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت
اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يكون سببا للايجاب كالاكل بالرخصة خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان
العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ومباح
عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار
وندب فطر المريض عند بعض الاعذار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة
ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه مع
ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب وان استلزمه لوجوب الترك لا ينفي كونه حرمة والا لانتفع الحرمة
من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح والحرام والمكروه
وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم يشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال
المراد بالاستباحة هنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم
في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي اما فرض
وواجب وسنة ونفل كذلك اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام والمكروه من الكلام منافاة ثم

يتوهم

بتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان حكم الاصلي في الصلوة نفلا وسنة كونها مندوبة فاقترنت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان مع لابد والاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شي واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتدوم الحرمة بقيامها ويدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة اي طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فما تقول في فقال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد عليه السلام قال رسول الله عليه السلام فقال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما يستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التفصيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد الحق كذلك قياسا عليها لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان ماجورا انشاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي رحمه وقيده صاحب الكشف باحد القولين ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترض عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

والمكره على الفطر يستديم العبادة مستقيم على الطاعة منه وبر قوله من بالامر به القتل الذي يامر صاحبه اي مجسم من المراك حتى حبانه يشبه القتل
تكافيهم وصورته يتعلق باشتراط قتال النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال يشمل ما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحرمة الحكم بالقضاء
عما كان بالقتل وخطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك ما كانت في الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت
واجبة على من قبلنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة
بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا
لغيرنا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف
ما اذا امر الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت
في القسم الثاني انه رخصة سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط
السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم
لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى لو عينه المسلم لم يصح كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة
في الجملة كانت شبيهة بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا تعين القدرة على التسليم ولان النبي عليه السلام نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما غير الاصل لتحقق كونه رخصة واما لم يبق التعيين
في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لصار مساويا من غير عكس في البيع **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان
الجناية عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على
ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان الشرع المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وهو قول
قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قيل هذا الكلام مبني على ان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النفس والاصل عدم حرمتها حال
الاضطرار وذلك في قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد
فصل لكم الاشياء التي حرمت اكلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون منصوبا على ان ما في ما اضطررتم اليه مصدرية وضمير
اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء
اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر
ليس مباحا حال الاضطرار الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من ازالة الغضب لا من التحريم غايته ان يفيد نفي الغضب عن
المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يشعر بان الحرمة باقية وان المنفي
هو الاثم المؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية
قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس
اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر
فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث وقد فات بالامتناع فوات النفس

لم يستقم صيانة الجنس لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات الجنس وكما نا اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن **قوله** روي عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فيما اقصر الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سوال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السوال يجوز ان يكون بناء على استصحاب وجوب الاتمام على ما فهم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمجيب لم يرض بسابرس حتى جعل سوال عمر رضي الله عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو وهم لجواز ان يكون السوال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى مثل خروج مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلولا للفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا فان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في الكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب لحصول اداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما قيد بالثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الاخريين واكثر فيهما القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التحقيقات هو الاستقراء والمذكور

في وجه بيان الانحصار انما هو مجرد التعبيد والا فالنقض وارد على قوله والا فلا اقل من ان يحمل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل النية لتعلق
النجاسة بعدم الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاعم مع انه يصدق على المحل الذي يقوم
به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد شاع بعض المشايخ من التسامح حيث قالوا ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن
ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا من الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه
بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان
الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية
كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
كما نقل عن الشافعي رحمه الله فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي
داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع الشخص الذي يكون
اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غاية ما في الباب ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء
ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود التمثيل بان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد
ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب الشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد انه
بمنزلة الشرط كما مر والخارجية قد يكون لزيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او
لفظ الزائد مجاز والاول اوفق لكلام القوم **قوله** اما العلة قد سبق ان العلة هي الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان
اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية
والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في
الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي
وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية
لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق هو الاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة
في الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يحصل الاقسام
سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان
الحاصل اما الاسم وحده او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان
تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رحمه الله التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل اعني معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت
العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف من هذا الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه
في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة يتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه
واما لم يصرح فخر الاسلام بهذا القسم اعني العلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي له شبهة العلل **قوله** هي مفارقة لانواع

اي تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ويبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشائخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين ولو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولم سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحته ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري يثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او يمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدوم فان قلت فلم لا يجوز ان تكون العلة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب هذا استدراك من كونها علة والمعنى مشابهة العلة للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يحصل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجا[رة]

[illegible]

كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يملك الزوائد الحاصلة في زمان التوقف ... شبها بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تاخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون شبيها بالسبب في تخلل الزمان بينها وبين الحكم واذا ثبت حكمها يثبت من اول الامر في تخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون شبيها بالسبب

ان حين تقدم على ما هو وجود رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فليس
ههنا كذلك تحمل زمان وما اخرناه سابقا نقد بني ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل
يكون الموجب علة يضاف اليه الحكم والوصف تابع فلا يعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الحكم موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل
الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة التي هي الوصف فيكون علة تشبه الاسباب بهذا الاعتبار لا بما ذكره فخر الاسلام
في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه يشبه الاسباب بل على ان معنى شبه الاسباب على تراخي الحكم فانه لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة
السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط
المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فحاصل الاصل ان المفضي
الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب
وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم في
كلام المصنف ما يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة
رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه
اضافة الى المستقبل فيلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك
او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة لا ينافي في حق تملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب حدوث المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يعني
بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما فيما لاضافة يحتمل تأثيره فيها الحكم التراخي فكان مثل البيع فيشبه الاسباب لان الاضافة
التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا لم يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله**
وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لكن لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم تراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست حكما فيما بينها
الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء وكان النصاب علة من غير
شبهة بالاسباب وليس الغرض منها سببا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال
النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس النماء علة
العلة بمنزلة شرط القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء التحقيقي هو الدر والنسل والسمن في
الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول وظاهر ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار
ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي تراخى اليه الحكم ليس بعلة
حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى الموجب للمواساة
بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له جعل بمنزلة علة بل جعل شبيها بالعلة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة
قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه

فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط
حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا
الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في
علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم
لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة
بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا
حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال آه وههنا بحث وهو ان كون النصاب
علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال
لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو
المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك و
عبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث
به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب من وجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب
تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق شبهه بالسبب ثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المتن
هذا الكلام الى ما ترى فظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف
وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به في البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت لا
المتم في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي
اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر **قوله** حتى يوجب صحة الاداء
يعني لكون النصاب علة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبين كون المودى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المودى زكوة
لاستناد الوصف الى اول الحول هذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند
الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير

فانما يتحقق التراخي فرض الموت بعد التبرع من جهة التبرع ما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وقت
اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى النفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود
الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود وعند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله
ولما كانت هذه الامثلة من قبيل هذه العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة
في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل ما هو علة بالاول سوى شرى القريب
فانه لا يتحقق فيه التراخي فيشبه الاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام هو فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك
في غيره وذهب المصنف الى ان الطلاق ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم
يجزم بذلك لعدم تصريح السلف فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة
السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** واما ماله شبه بكسر الهمزة لكونه عطفا على
قوله اما اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير من
الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء
الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في
اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرنا لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلة فتثبت ربوا النسيئة لان له شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين
فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات الوصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما
لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة والملك فان لكل منهما نوع
تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا تجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان الملك متاخر وجودا فيحال الحكم عليه فيجعل
علة معنى وحكما وليصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة
الحكم الى الملك وتعلقه به امر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول
يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم وليصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كما في الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم
ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيعتبر الاخير كتمام العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة انما يكون علة اسما
مجازا وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما
الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى لا يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا
التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترتب ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة
الى القرابة التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده
ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتريا معا

فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبي رضي بافساد نصيبه حيث جعل
القريب شريكا في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه
لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى
امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى واليه اشار بقوله لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان
العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب فادعى
احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة
معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاخر بافساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رحمه الله وقد
يختص بصورة الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة لعدم الرضى **قوله** وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا
عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان
الملك بالارث ليس سببا من صنعه ويمكن ان يتصور تاخير القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى
حكمه **قوله** او باقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل
من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه
الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا
انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد
فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه
قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث
الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يكون مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه واسقاء الماء زرع الغير الا
انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى
من جهته وملكه ممكنه من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء
وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مؤدي اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي
البائع والملك ممكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث
ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن
مائه فلو جاز الوطي للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسي السبب لظاهر الدليل على العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من
المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة
حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله** ولما جاء الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة
معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة

يضاف الحكم اليه ولا اثر حب عليه بتاثير فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة
فله شبهة العلة وهو الجزء الاخير من العلة يكون هذا القسم سببه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما توقف الحكم عليه
ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود
المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم
كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله**
قوله واما السبب لغة ما يتوصل به الى شيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في
هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت
الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى
العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلية كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان
الرابع من جهة السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس يستحسن قسم السبب الى ما في
معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم
يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين المدعى وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما
لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلابد للحكم من علة مؤثرة فيه غير مفض هو له فالسبب ما يضاف اليه
العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق الوصول اليه
والعلة هو وطئ الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل
لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة
لوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر
للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل مضاف الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص
قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة
ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على
العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا انه لا يخفى عليهم انه يقتل
بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى
القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب وان قوي وتاكد وان في السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم

علة ای فعل اختیاری غیر مضاف الی السبب لفعل السارق بین الدلالة علی المال وبین سرقته ولا یکفی فی ذلک مجرد کون العلة فعلا اختیاریا کما فی مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله فی بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقیقی لم یقع موقعه علی ما لا یخفی **قوله** بخلاف ما اذا زوجها یعنی لو زوج المراة ولیها او وکیلها علی شرط انها حرة فاذا هی امة یضمن الوکیل او الولی للمزوج قیمة الولد لان التزویج موضوع للاستیلاد وطلب النسل فیکون المزوج صاحب العلة وایضا الاستیلاد مبنی علی التزویج المشروط بالحریة وصفا لا زائدا فیصیر صفة الحریة بمنزلة العلة کالتزویج فیکون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان ای ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا اقترنت حال کونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم یکن الدال محرما حین قتل المدلول الصید لم یجب الضمان وحقیقة الدلالة الاعلام ای احداث العلم فی الغیر فیجب ان لا یکون المدلول عالما بمکان الصید وان لا یکذب الدال فی ذلک **قوله** وصید الحرم ای بخلاف صید الحرم اذا دل علیه غیر المحرم رجلا فقتله فان الدال لا یضمن لان دلالته سبب محض لان کون صید الحرم محفوظا لیس بالبعد عن الناس حتی یکون الدلالة علیه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بکونه صید الحرم الذی جعله الله تعالی آمنا یبقی مدة بقاء الدنیا فتعرض الصید فیه بمنزلة اتلاف الاموال المملوکة والموقوفة ولهذا یکون ضمانه ضمان المحل لا یتعدد بتعدد الجانی بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم علی صید الحرم کان الضمان بالجنایة علی الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعایة الی السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان علی الساعی قلت مسئلة اجتهادیة افتوا بها بغیر قیاس استحسانا لغلبة السعاة **قوله** فوجابه من الوجی وهو الضرب بالید او السکین **قوله** کالتعلیق ای کالصیغ الدالة علی تعلیق الطلاق او العتاق او النذر بشیء فانها قبل وقوع المعلق علیه اسباب مجازیة لما یترتب علیها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لافضائها الیه فی الجملة لا اسباب حقیقیة اذ لا یجوز الافضاء الیه بان لا یقع المعلق علیه فقوله للجزاء حال من التطلیق وما عطف علیه ای کالتطلیق ونحوه حال کونها اسبابا للجزاء ولو کان متعلقا بقوله ما هو سبب علی ما زعم المصنف لکان المعنی ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء کالطلاق المعلق ونحوه وکالیمین للکفارة وفساده واضح ثم تسمیة هذه الصیغ سببا مجازیا انما هی قبل وقوع المعلق علیه کدخول الدار مثلا واما بعده فیصیر تلک الایقاعات عللا حقیقیة لتاثیرها فی وقوع الاجزیة مع الاضافة

انتهاء والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة من الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت
علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال واسترادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة
لا يصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع
عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث اذ هو المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان
قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي
فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب في اللغة
ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وهو اولى بمجازية
ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا لكن هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي
نفسه وباسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه فهذا
لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة
هي مشابهة السبب من جهة انه لا ترتب ايضا الى الحكم ولو بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي
سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في
مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا وتسليمهم على
الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان
المعلق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال
وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب
الوجود او متحقق عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط
او ان يضيفه الى الملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا
وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط
الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت
بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد السبب مبينا ويصح التعليق بناء على الغالب

والدليل

ودليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عوده ثم عند وجود الشرط اتفاقا فلذا
لا يبطل بزوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانب
على جانب بنقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله
مضمونة بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر
او للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى
يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب لان البر في التعليق
انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر
فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما
لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع وكما يمتنع
كما يبطل بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا او لا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها
فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء
لتحقق فواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي طريقة البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق ان المحلية شرط
اليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل
طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين
كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به يعرف كيمين الطلاق
ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف رح ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام
المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه
شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء
ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير
حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المص رح من ان الشرط فيما اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس
للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا تثبت حيث
لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطي

او ذلك في الرجل وهو قائم لم يجد ولان محله ليس في الحال محل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في شيخ الزوج عن الرقية اطلاق اي رفع
التكفير والفسخ ثابت بعد التعليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله** اعلم
ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم البيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال
والمقصود ههنا بيان الفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه بحث جليل
القدر وفن من الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا وان الاحكام انما يثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة
والعلم بها انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجمالا فلو اضيفت الى الاسباب لزم توارد
المستقلة على معلول واحد والقسم الثاني لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك
في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فتقطع دخوله بالخطاب جاما بخلاف المعاملات والعقوبات فانها ترتب على افعال العباد فيجوز ان يحصل
اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ومن الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده
وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر جعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا
بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص
والزنا للحد الى غير ذلك الى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى التصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض
مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع يعلم به ذلك ولا اخفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى
سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب
الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا
سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على انه
لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا نقول من جملة
الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك وبه يعلم ليس المراد ان السبب بالنظر الى
كل واحد هو حدوث العالم فتتفاوت مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان
الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب وشيوعها واكثرها وقوعا واثبتها دواما اذ في كل احد شاهد بنفسه والسموات والارضين فكان
لازما لكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادرين
عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا لحجر شرعي اي
في الايمان عمر لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ثم غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض
الاحوال كما اذا بادر الكافر ان يقتل من فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم و
على الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء
بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس

ان لكل من الاحكام
سببا ظاهرا يترتب
الحكم عليه على ما مر في
فصل الامر فسبب
الوجوب للايمان
بالله تعالى حدوث
العالم ولما كان
هو السبب في الآفاق
والانفس موجودا
صح ايمان الصبي
وان لم يخاطب به

كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا فى حق المودى كما فى جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك فى فصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اى سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذى هو نصاب ووجوب الزكوة فى ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ادوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسير الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المودى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تاثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد اللنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول بتكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط **قوله** وللصوم اتفق المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك فى الايام والليالى جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان افاق فى الليل ثم جن واصبح مجنونا الى ان مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه لم لا فى وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذى لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه فى باب الامر **قوله** وعن اما الانتزاع الحكم يعنى ان كلمة عن يدل على انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقرار اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه نظرا الى الاخراج على الخراب وذكر فى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فاجرها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه لانه لا يتحقق بالبهيمة فيما ملك عليهم فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا القول فى الصبى واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقى لا يحتمل الاستعارة التى هى من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس ببعيد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا انه يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرار الواجب بتكرار الوقت

وللصلوة الوقت

الوجوب جواب سوال وهو ان الاضافة

السببية والصدقة تضاف الى الفطر فدل على

السببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف

الى الراس ايضا فاذا تعارضت

وقد تمسك على سببية الراس التضاعف

تكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والولاية بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة وتجدد الحاجة فتتجدد الحاجة وتتجدد يوم الفطر وقت الحاجة فتجدد

تجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل

سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** والشيئان وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة

في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه

كما في العبيد والبهائم فينبغي ان يكون مبنيا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** وللحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت

او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة

لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض

النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج

فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله الحقيقية الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض

حتى لا يعتبر فيها الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها

كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم يتقيدهم

النصر على الاعداء ويستمطرون بدعوتهم الاشياء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لانه

الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض عليها من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة

لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على الدنيا المذموم بلسان الشرع والدنو من مكامن

المخيلات وهذا الصنيع سبب للمذلة والصغار وضربت عليهم الذلة بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار

الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو

الارض النامية وعند الشافعي رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج

هذه الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا

اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما تصلح دليلا

على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون المتوضئ بين يدي الرب

بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيترتب وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو

توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا

او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل

سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال الحدث كان شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة فكان

شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط ايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فينبغي ان يتقدم عليها ولو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا لا يجب

عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة

ودخول وقتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا اصلها والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر

الاسلام ... ان ... الى غير السبب ... بالتفاوت ... اي في قوله عليه السلام ادوا عمن ... البيت والا الوقت والاستطاعة ... وللعشر الارض النامية ... وهذا الاعتبار ... وباعتبار النماء ... عبادة لان ... الزكوة ...

قوله الحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي
فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل خطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان
فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين
هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجاز قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية
لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها
الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة
خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل والاصل هو اليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق
الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى
بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى
امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى
الازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام
بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في
البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية وسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من امر ونهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر
الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات
وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي هو الفقه اربعة ارباع كان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان
المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في البعض جعل عده سببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا
دون السبب وكان البعض مما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد
ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف اربعة شرط
محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كان غير متصل بالحكم
فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار
في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عنده من
اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيه معنى العلة والسببية وقد نقل ان الشرط ان لم يعارض

… في معنى … فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا …

وفيه نظر **قوله** وهو اي شرط المحض الحقيقي ما يتوقف عليه الشيء في الواقع اي بحكم الشارع حتى لا يثبت الحكم بدونه … كشهود

للنكاح والطهارة فانه تعذر كالطهارة للصلوة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك

فانت طالق او دلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق ولا يكون كلمة الشرط عليه مثل المراة التي اتزوجها طالق فانه

في معنى ان تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق به كالشرط **قوله** وقد تراد …

اي شرط العلة … ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يثبت الحكم به **قوله** فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة

الحكم يمكن اضافة الحكم اليها يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت … العلة الصالحة فانه لا …

… بالشبهة … فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امراته الغير المدخول بها بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار

وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المراة من

نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود

اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة … باعتبار … من الحقيقة … باعتبار

بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي يتصل الحكم بالعلة … مع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة

الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المراة بالف واخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود

الدخول مع انه شرط … الزوج … قلنا … على ان شهود الدخول … شهود النكاح من الضمان حيث …

ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى

الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لا شرط الا مضافا

الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها … فيه معارضة العلة اصلا … اذا رجع شهود الشرط

فقط … وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام … في اصول شمس الائمة … فعنده انهم لا يضمنون شيئا

وهو المنصوص في الجامع الصغير … لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط

واليمين جميعا ثم … لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده

عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان احل … قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق

العبد … حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا

وباطنا لابتنائه على دليل شرعي … عن البطلان باثبات … المشهود … على القضاء

الطريق للاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا … بالقضاء … لامكان الوقوف على حقيقة الصدق …

… فيه … معرفة … وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد … عتق العبد فاذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا

تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى العلة … التعليق … للاضافة اليها … من الملك في الحكم

… الى الشرط … القيد عشرة

ارطال الشهود وقد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لابتنائه على الحجة الباطلة الا ان العدالة
الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويحل للمولى القيد فلا يضمن الشهود
وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان
علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كان علة الملك هي الشرى
دون القضاء واما ذهب اليه المص فهو من ان العلة هي قضاء القاضي بعتقه ان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين
اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبت العتق بطريق التعدي حيث
ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والحق انه بان في الصورتين ان العتق
لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مودي الى هلاك المال ففي صورة رجوع
الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل
القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم
بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين
احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا باعتراف المالك والشهود قد شهدوا
بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان
حتى يضاف الى العلة والشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مودي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء
بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كانت سببا وهو يشارك العلة في الافضاء
الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد
فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وهذا مشعر بانه لو كان الماشي اليه متعديا كما اذا كان الحفر
في ملك الغير بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي
لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والحق
ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله**
بخلاف ما اذا اوقع نفسه في البير العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** وانما
وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق منفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض
فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب
ونحو ذلك وجواب المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل
الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض
على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رح في صورة فتح باب القفص

عليه بناء على ان جريان المياه بطبعه بالفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان الماء الى فتح
قوله لانه ليس بمنزلة شرط الجنايات وليس كذلك قوله فان قيل هذا ان يكون مثل الشق في كونه سببا تعليل بعدم الحق ان
وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم فيكون ايتانه بتوسط العلة بينهما
فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقاد العلة لا يمكن ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فقيل التعديل لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى
السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بزيادة انتهى مع تقدمه وما يقال في بيان تقدم السبب
على صورة العلة انه مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا فليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم بواسطة تقدمه على
صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهود في النكاح
والطهارة في الصلوة والعدد في التصرفات على ما يجيء قوله لا كما هو ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف
اليه فيضاف الى الشرط والمتمم لها لا العبرة من الزوج حادث فيتعلق بالافعال الطبيعية من سيلان الماء فظن ان
كلامه كون فعلها هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال لا على الضمان حق كلام المصنف ليس كما ينبغي
وابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم
عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سمت الصيد
ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السمت هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن
المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان
قيل سبب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط
وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في شق
شق الزق قوله فاذا قال الولي فان قيل ان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر فيجب بان التمسك بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله
واما شرطا اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فالاول من الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لانه يتوقف
الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الاولى
او دخلت احدهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق
عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير
الملك انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء
المفتقر الى الملك وعند زفر لا يخرج الجواب من وجه وهو قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي عدمها بشرط الملك

وكذا في الاخر **قوله** واما العلامة هي على مقتضى تفسير المص هو ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه على من
جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيتباين الشرط والعلة والسبب والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان
يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا على
الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة
ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال
الذي ذكر المص ثم واجاب عنه بان ازدهم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي فاما الحقيقي اعني ما يتوقف
عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود
ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اقوى بواسطة الاتصال بالحكم يسمى شرطا
في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي
علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون
متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون في يده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط
متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كالشهود ليبتنى على ما سبق واما ثالثا
فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان زلاقة من سقط في البير بعد حفر البير
فان ثقل الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض **قوله** ولما كان لي نظر في كون
الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه
ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا
مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى
العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السوال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا
العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة
في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر
الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم

لم يجب الرجم عليه فانه حصل ان شهادتها تتضمن ثبوت الحق والعدد شرط للزنا ونفس الاول يرجع الى الكلام
فيقبل وشان الى المسلم فلا يقبل **قوله** ههنا لا تشبها اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال
مع النساء لا يثبت شهادة النساء للعقوبة لان الاحصان علامة لا علة ولا سبب ولا شرط فى معنى العلة كما
انها ليست اثبات العقوبة **قوله** هو يصلح التغيير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر فى معنى ان مع الفعل **قوله**
وهو ما ذكره اى احتراز المسلم فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاق الرجم وحاصل
الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء الخصوصية فى الشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الاحصان لانه
علامة لا توجب امتناع قبول شهادة الكفار المخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا تقبل فى الصورة
المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحرية خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابى حنيفة لا تقبل شهادة
القابلة فى الصورة المذكورة لان الولادة فى حقه ليست بعلامة بل بمنزلة العلة لثبوته للنسب حيث لا
لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش
القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب و
يكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا
اذ لو وجد احدهما فعند ابى حنيفة ثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراده هذه
المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب ان جعل شرطا تعليقيا فيعتبر عنده جانب كونه علامة حتى
يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق
الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها الا فى حق وقوع
الطلاق كما انه لا امتناع فى ثبوت الثيابة الا فى حق نفسها الا فى حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا
اشترى امة على انها بكر فادعى المشترى انها ثيبة وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان الولادة
اصلا وعندنا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثانى واما ثبوت النسب فانما
يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى التقرير
قوله بخلاف الجلد جواب سوال يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمى والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى

والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد ينبغي ان تقدم
الجلد على العجز لا سيما وان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رح فان قيل ان قوله تعالى ثم
لم يأتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت
زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد
الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا
لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة بما لاح من الدليل على انه
في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة
وتقديم العجز على الجلد ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني لا نم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة
لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة
ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية
محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل +
الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يمكن من احضار الشهود
وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم
صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذفت وله بينة عادلة الا انه عجز عن
احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان
العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب
المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك حتى ان اتى
بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد التقادم بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول
الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار
في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر
قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده

في الواقع بحيث يدركه الحس او بالعقل او الحساب لا يتعلق بالايكون له وجود حسا والمراد بالوجود الحسي ما يعم وركات الفعل على ترتيب الطبيعة في
فيه مثل التصديق بالقلب النية في العبادات ثم موجود الحسي اما ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي
ولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان الحسية
وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي موضوعا لفعل المكلف
كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان
الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه معا وصافا معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من
حيث انها ذاتية لها بل من حيث انها تكملة وتتمة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان
والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخمر يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله
وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا
ما يطلق احدهما على الاخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد
واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد
بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق
الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ويسمى حق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فلهذا يباح بإباحة المالك ولم يذكرنا انه لا يتصور قسم اخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي اعتبارا بالواقع **قوله**
اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين
كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه
كخمس الغنائم وذلك كله بالاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة
الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه فكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فالاصل للايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب **قوله** لوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته وبنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على انه هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء
مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي
وانما الاختصاص في المؤمن به والتصديق هو الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالايمان
والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم مستكبرون فلم يكونوا مصدقين
والملحق بالاصل للايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على التصديق القلبي وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب
ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله هو مذهب بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق

بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مومنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المومن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من ان لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من تتمات الايمان وتكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وثانية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها المقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم من اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمومن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر مناف القربة من كل وجه لان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير الوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر مناف فيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر مناف فيه فسقط بسقوط التضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين

المتصور ايجاب جزية او خراج عليهم نحو فاسن العقوبة لكن جهتهم دفع سهم من الردءم ولا يصار اليه مع امكان ما هو الاصل اي الخراج
وهو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن اي
الخمس حق الله تعالى لان الجهاد حق الله تعالى باعلاء كلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى
الخمس حقا له لا حقا لهم اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن
الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة لكونه جزاء المتوجب فيما
حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل انتفى
ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي المباشرة للقتل بنفسه بان يتصل فعله بالمقتول تحصيل
اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان
فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه
او ملكا او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان المتسبب ليس بقاتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه
في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ قد يوصف
بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرخص في القتل لعظم خطر الدم **قوله**
لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلفات ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان المتلف انما
في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل وقيل المراد بالمتلف ما
لا ينبغي لصاحب الشرع العاقل ان يفعل بالعباد كالاشياء والنفوس بالقتل وليس المراد بالمتلف المحل اما في القتل الخطأ
فضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظ **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر
بها بطريق الفتوى دون الجبر ويستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة تمسكا بقوله عليه السلام من
افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب البعض الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة
فيها غالبة كفارة الظهار البعض دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار البعض كذلك ثم استدل عليه بان
الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما
واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون
العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو كان في
رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة
لزم لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا لا يصلح حجة لكونه جناية على ما يقتضي ايجاب
الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل القصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة
ولولا ذلك لكان جزاء وعقوبة محضة والبعض ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك
بمعروف نقيض للقول الزور فانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوزنا اداءها قبل العود لانها انما

اتمها

انهما الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز لغة انهما على الفعل تنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة
في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل
سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة
حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت
قوية باعتبار ان شهوة البطن امر حوا وللنفس حنين فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى
انه لا معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل
وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر
فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر
في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فحمل ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر
واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك
على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق الماء في حلقه
في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه
ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جناية كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان
متنعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية
فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت
اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب
وتودي بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة
يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد
اشرنا الى ذلك فيما سبق **قوله** كاقامة الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك
وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله** فتسقط هذه تفريعات
على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه لولا ان المصنف
جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر
تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف
سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جامع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل
بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بالشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته
لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ

فاذا ثبت شبهة حل الاستيفاء لو كان من ثابتة فاسترداد جعلها لا دورت شبهة حل ودرهما ان قضاء القاضي يورث شبهة فاذا
لا يجوز من كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي بقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص
على الولي وعند الشافعي هو يجب الكفارة والدلس هذا الصوم من رمضان في حق مثل فطر وحمل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا
جامع على ما نذر وعلم الحيض ومن الحيض فالثالث ان المرأة اذا افطرت حتى وجبها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم ما رخصت
عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض بما الحيض فلانه بعدم الصوم من اول النهار والمرض فانه دليل استحقاق الصوم فيكون
في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح مقيما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار
في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى
ما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اي اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى
غالب حد القذف فانه زاجر لهو ونفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى
لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف وينتصف بالرق ويفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق
الاستمتاع في شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى
المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا فلهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال **قوله** والاحد قاطع الطريق
خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لانه جزاء محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله
بمقابلة الفعل وعند الشافعي [illegible] اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق
العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن
ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احد ابويه الا بدين [illegible] يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا حتى لو ان
صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم
تبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام حتى لو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر
المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف
في الارث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه فلا يلزم للخلف خلف فيكون الشئ خلفا واصلا لا يقال
لا امتناع في كون الشئ اصلا من وجه وخلفا من وجه **قوله** لكن اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء
بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم
الماء في ازالة الحدث وتحقيق ذلك ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث
فكذا حكم الخلف اذ لو كان الحكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول
في الصلوة [illegible] مع الحدث للطهارة حصلت به عن الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان الحكم
براسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعندنا انه [illegible] هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة

ان اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز لها تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل
الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما
طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر
في الشرع هو التحري فلا ضرورة ه وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب
للتساقط حتى كان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا
وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث جوز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم
القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء
كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا
بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز
عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف
فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله
عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء
اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم
وترتب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضي
اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف
بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد المتوضي ماء وكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان
صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف
عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء ولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع
محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم
عند زفر وان وجد المتوضي ماء **قوله** وشرط الخلفية اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من
عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان
مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان اذ ثبت
ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله باب المحكوم عليه**
وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء
وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على

متعلقة بجسم وهو المسمى بالجوهر المجرد والغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم كان اصوب ليخرج
النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول الصادر من الواجب
سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل
واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها
يتمكن من ادراك الحقائق وهذا المعنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينه هذا
الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى يحصل به الوقوف على العواقب ومنها
قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني
المتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقال وهو نور يعني به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي
المط للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى
النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير خفي من العقل احتاج المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم بعضهم يحتمل ان
يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال
عن الصواب لانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروا هذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من
هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال
نفوسنا بالاضافة اليه حال العيان بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره
تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يبتني اي يصير واضحا ويعني بذلك النور طريق
يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى ابتدائها منه وانتهائها
بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المط وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ
والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المط للقلب اي الروح المسمى
بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بايجاد
النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي
يحصل الادراك باشراقه افاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء
هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح قوله ويطلق العقل
على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل
معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى
المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر
والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها قابلية من حيث

ان حصول المطالب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يترتب عليها
الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان تكمل جميع الآثار وتحصل غاية المطالب وهو ايضا اول المراتب
الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما
ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فجعل
تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب
فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم و
تغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار
ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب
الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ
الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات و
ترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت
لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على
استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من
التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني استعداد
النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتأدي الى المجهولات النظرية
واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود
على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث
الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن
قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ويعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة
على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات
قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان درك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل
بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني
طريق يبتدأ من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس
هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس

من الظاهرين وتصرف فيهما ... ناخذ اليد ... الذي كان
ودرك ... فيما ... تركيبا ... التي
... الحواس

الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الأصوات والبصر وهي قوة
مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفترقان إلى العينين يدرك بها الألوان والأضواء ولا خفاء في أن المرتسم
فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فإن المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس يرتسم في الباصرة بل صورته كما أن المطعوم هو ذلك
الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى علومية حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية مدرك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور
منها أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها
والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في
آخر التجويف الأوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف يدرك بها المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعني التي لم تتأد إليها من طرق الحواس
وإن كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي
أدركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الأول من التجويف الأوسط من الدماغ بها يقع
التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ
المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على أي نظام تريد فإن استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وإن استعملتها
بواسطة القوة العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه
بأن الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب
تصرفاتها وأفعالها فإنه يرتسم أولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم تقع بينها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده
الحافظة فإنها تحفظ بعد إلى أن محلها بعد محل الوهم **قوله** فإذا تم هذا أي ارتسام الصور والمعاني وأخذ المفكرة إياها من الطرفين تنتزع النفس
الناطقة من المفكرة علوما أي صورا ومعاني كلية لأنها بالتصرف والتفكر في الأشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لقبول صورة الإنسان مثلا
وصورة الصداقة الكليين المجردتين عن العوارض المادية قبولا من العقل الفعال المنتقش بها لما بينها من كل كلي وجزئياته وهذا تمام التفسير
في أن نهاية مدرك الحواس هو بداية مدرك العقل على ما يشير إليه التعريف المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر
أن معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين وإلا لما احتاج إلى هذا التطويل وإن عود الضمير إلى حيث هو لازم الغرض فيه تمام
في الرتبة بل المراد أن العقل نور يقتضي بالطريق الذي يبتدأ به في الإدراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس [illegible] ذلك الطريق يعني أنه
لا مجال فيه لإدراك الحواس وهو طريق إدراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فإن طريق إدراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء
والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذي نحن بصدده ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات والكسبيات
النظريات والاستدلال على الغيبيات لم يكن بد من قوة بها يمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس
في إدراك المبصرات فإذا ابتدأ الإنسان ذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يهتدي إلى المطلب بفيض الملك العلام **قوله**
ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام الإشارة إلى طريق معرفة حصول ذلك النور في الإنسان وذلك أن الموجود إن لم يكن لاختيارنا
أثر في وجوده يسمى العلم به نظريا وإلا فعمليا لا بمعنى أنه عمل بل بمعنى أنه علم بأشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة إلى النظرية والعملية

وتحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انهما خير وشر بالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل ونعني صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولاخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان زيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك بحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء فتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحركات والادراكات فيما تراه من مصلحة تحصيل الكمالات **قوله** وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع

في باب الامر فالصبي العاقل ان لم يعتقد ايمانا ولا كفرا ... فلم يعتبر كفره ... لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع ... العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بان المعجزة دالة على النبوة ...

أي من شاهق أو لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فيجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وهم لا يقول المعتزلة بناء على مسئلة الحسن والقبح وعندنا باشارة واذ لا حكم للعقل فلا تعذيب قبل البعثة وتفسير تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** ومنازعا معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا المعاني الكلية فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل لان انسها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر واشهر الى العقل وحده غير كافية في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به الشرائع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح فذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد للافعال كذا في الكفاية **قوله** فان كفر اي المراهق يعني من الردة لانا اذا وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا اقيم الحكم بالسبب لغا بدار مع وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب ينبغي ان تعتبر المراهقة التي كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه سفرا فانه يعتبر الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او دليله العقلي اعتباره **قوله** وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة لا يكلف بالايمان بمجرد العقل حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار لدلالته على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق ليعذب والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** فصل ثم الاهلية يعني ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من الاهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض بان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء

يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف رحمه الله تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا للوجوب له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم عليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمهور المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في ادنى مدة ثم يموت الكل بالنفخ في الصور ويحيون الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انسانا تلك الحالة ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وبالتكاليف لم يؤاخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور ثم ما سبق ان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح * **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم عمله له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان المراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وليتم لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل لا ترد قوله

ثم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي * وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه * العرب كانوا يتيمنون بالطير والتشاؤم الى الطائر

اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة محمل على ما ليس اظهر ولذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة بل انما ان يكون
ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق لا يختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان من باع
الساج ما ولاك ميامنا اى يمين مباركا لى ميامنك والتيامن بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لا سيما
ان من سنح تحرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان عمله
للسعيد بمنزلة طائر يطير اليه من جهة ذكر القدر ولا يخفى ان في كلام القوم من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب
الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطائر عبارة
عن نفس الخير او الشر المقضى به ثم القضاء امر الحكم من الله تعالى والامر ولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاخبار والايجاد
وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شئ
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله
تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيحصل ذلك شيئا آن الارادة والتوقف بالارادة قضاء والقول قدر **قوله** قبل الولادة
يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد
بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها
عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا
من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء
لضعف بنيته فالمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجبا ته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى التفصيل بالاجابات ونحو
يجب عليه وما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني
كفاية للمحتاج اليه القاربة بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء
للاحتباس الواجب عليها عند الزوج فانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو
المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد الالتزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام
قوله وان لم يكن عاقلة اى الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها
تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان مانعا
ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فهو بمعنى للتاكيد

بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبى فان قلت من جملة العبادات الايمان
وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان
وذهب فخر الاسلام الى ان الصبى لو كان ذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب
يثبت بسببه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب
الاداء وهو ليس باهل له فاذا ادى الايمان بالاعتبار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا
ولهذا لم يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبى يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبى لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا
لو اسلمت امراة الصبى وهو يابى بعد ما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم
يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم
الوجوب انما كان لعدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله**
واما المالية فلان المقصود الاداء يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء لا بتلاء المطيع عن
العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم
من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم
معرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود الاداء فى حق من علم الله
منه الاختيار واما فى حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره
باداء الزكوة فينبغى ان يجب على الصبى ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية ينتقل
الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولى **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعنى ان المحض انه يجب
الاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج
انما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود **قوله** والكاملة اى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اى المقرونة بقوة
البدن وذلك لان المعتبر فى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا
كانت كلتا القدرتين منحطة من درجة الكمال كما فى الصبى المميز القاصر او احدهما كما فى الصبى العاقل
او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يثبت بالقدرة القاصرة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى
او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض او ضرر
محض او متردد بينهما صارت ستة والحكم فيها مذكورة فى المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وقد يقع حسن يعنى ان الايمان

وقد يتحقق حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر لالزام العهدة حيث يأثم
بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في
حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم اضافتهما
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه احكاما لازمة ضمنا لانها
احكام لا اصلية الموضوعة لها الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين ونحو الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي
الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته ونظيره كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه فقبل
فعتق عليه يصح منه نفع محض لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليها
في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما اي حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة من الزوجة الوثنية يثبتان
فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات
واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لا
عفو عن الكفر وجهل هو رأس الجهل بالله تعالى عالما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي
عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة
اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا
عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لا يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من
اهلها كالمرأة وانما لا يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط
القتل **قوله** ما عهدة اي لا يلزم الصبي او العبد تبرعا بطريق الوكالة عهدة لان في ذلك احتمال الضرر لا يتمكن الصبي الا
باذن الولي فيه نفع [illegible] بالقيام برأي الولي فيلزم العهدة **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية فيجب
من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة هو الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع
الطلاق عند الحاجة فلو بلغت الزوجة والى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج [illegible] **قوله** الا القرض اي الاقراض

اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل امونا من التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم منه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي **قوله** لانه اي الصبي اهل الحكم اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له **قوله** وتوسيع طريق حصول المقصود حيث ثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط الجواز وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشره بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز التصرف اما بعد ادراك الصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي تام حيث جاز تصرفه الى التصرف للغير وفيما اذا باشره بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رايه بان يأذن بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشره بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما ضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكره اعقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع ضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا الاهتم جواب المصنف رحمه الله لان غايته بيان الضرر بالوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقرير الثاني

بان يقال مراده ان من اثر الرق عدم الملك في الاقارب فيصل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اختيارا من بعض
تراحم فيقرؤا بالنص و ترك الافضل في حكم غير المحض و بهذا يشعر قوله لانها شرعت في حق البالغ كالطلاق و في كونه غير الحيض نظر **قوله**
فصل لما ذكر الاهلية و نوعيها شرع فيما يعترض عليها فيزيلها او احدهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه
جعل اسما بمنزلة كاهل و كاهل من عرض له كذا اي ظهر و تبدي و معنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال
البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعوارض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان
سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار و اكتساب و مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا و اشد
تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون
اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و تتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل
الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث
يفرح و يفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاة اي لمنافاة الجنون القدرة التي تمكن من اداء العبادات على النهج الذي اعتبره
الشرع و بانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد و كل منهما اما
اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ والممتد مطلقا مسقط للعبادات و غير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول
الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد و مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية
نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث و يملك الا انه ليس من اهل الولاية والاشهد وان الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا
و تقديرا لزوم حرج في القضاء انعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب
من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون مامورا بالقضاء بالوقت هذا اذا كان
الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف هو مسقط بناء على الاسقاط على الاصالة والامتداد و عند محمد ليس بمسقط بناء
على الاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل
في الجنون الحدوث والطريان لان السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل هو الجنون
الطاري و ثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان
مثل الطاري وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر
العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى و ثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة
عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد
في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تضاعف الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت
وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة و جميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا كان
بعض كل الصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليصير الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجبات حتى لم يسقط
الصلوة ما لم يشترط تكرارها و ذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا الوقت اقامة للسبب الظاهر مقام الحكم

تيسير على العباد في سقوط القضاء حتى لو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرار جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوة ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان يزيد عليها والاستداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه لقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والمولى وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس من كنا ركانه شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح الفعل بنفسه لعدم صلوحه لذلك ففعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امراته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه دار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان متقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف قوله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام يرثني

وان توقف على تعيين بالقول قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل ثم يكون ذا عقل
وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له ولي طلاق
امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب لزوم شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه
لنفسه بدون اذن الولي ولا يطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات
ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عن
المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام
لان اسلامهما صحيح حتى صح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى
حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة
الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا
ذهولا وسهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي
الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت
هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان
معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية
عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك مذكر لاخطارها بالبال واجرائها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون
عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى
السلام **قوله** ومنها النوم لما كان عجزا عن الادراك بشيء من الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم
وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء
الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال
النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج
بتكثر الواجبات امتدادا والزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا
لما كان نائما عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق
والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا
انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام ذكر في النوادر ان قراءة النائم
تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر
في المغني ان عامة المشائخ على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلانها نفس الحدث [illegible]

بين النوم والتيقظ واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري به بواسطة العصب الى الاعضاء السارية في اعضاء الانسان فتسري في كل عضو قوة تليق بها ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطالب وينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب والدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة للقوى والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد الابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مستذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لانه وصف للملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويحل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان

قولنا يحسبان اجيب بانه لا يزيل الا بل الامتناع ان يكون المحرر موصوفا بالرق بعينه موصوفا بالرق وهذا قائل به بحيث يحل لسهم
بها مشاعا مالكا اذا الملك يزيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم مملكيته باعتبار نصفين **قوله** كذا الاعتاق مختلف
القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان
العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله
ووجود الشيء بلا لازمه محال والعتق ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء
لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر و
ذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجزئ لانه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل
يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام واذا ثبت العتق يثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك بل يتخير المالك في نوعي
الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى
الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك هو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال
الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم موجب انتفاء
الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال البعض الملك من غير نقل الى ملك آخر يكون ايجابا
للبعض من ثم ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتدبير لا يسقط ما بقي شيء من الملك فان قيل فمعنى ازالة كل الملك عن
الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بالمنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله
تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع في البقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر لاعتاق
عند ازالة البعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه
ويصير حرا بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان
السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا الامر وهو ازالة الملك لا الى احد وهي لا يحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب
عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان
المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه
مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم فينبغي
المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية مطلقا والمالكية الا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا
لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص
المكاتب التسري بالذكر ليعلم الحكم في غيره بالطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه في
التسري ملك المتعة كالنكاح ولهذا يصح منه النكاح **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحياة والدم

[illegible]

لان الرقيق ليس مملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه محتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من
نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما
في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان
الدم ملكه ويد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء
منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت
والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة
مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك
دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال
باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي
يعني ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها
صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازدواج
والمحبة بتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا ازداد للنبي عليه السلام الى التسع وجاز له
ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت
ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فتعلق الدين بهما فيستوفى عن الرقبة
والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن
والا يستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه
بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل
له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه
فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغلظ العقوبة يتغلظ
الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف
كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة
لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن
تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود ونظرا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند
الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رح على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق
عبارة عن اتساع المالكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل الحلية
فمتى كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة ينقص من حل الحرة كما ان حل العبد ينقص

وينافي كمال ... الذمة ... والولاية
... اي الحل
الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت متاخرة عنها او مقارنة * وينصف الحد والعدة والقسم
والطلاق لكن الواحدة لا تتجزأ * اي التنصيف
فيتكامل عدد الطلاق عبارة عن اتساع المالكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم ...
... الرجال ... والزوجات فان انتقص ... الناقص يلزم النقصان من النصف

من حمل قوله على التناصف فقد ذهب على حكمة الامة تنصيف بالنوعين بحمل كلية اخرة ثم لا يخفى ان ليس معنى الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص الطلاق واحدة من
المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث اكمل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل
المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية
لا تتحقق بدون المالكية فكلما ازدادت المملوكية ازدادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية
فان مالكية الحر مثلا اوسع من مالكية العبد فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان المالكية الاوسع من مالكية الرقيق فيلزم
تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان المالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب
ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع
فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان
يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع
تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة **قوله** ولما كان احد المالكين بزيادة يتفرع على هذا فان الرق
لما كان كالزمانات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر ان كانت
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي
جهة المالية لان المال يجب للمولى وهكذا في العبد مالك المال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف
الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح جهة
النفسية لانها الاصل والمالية تبع بزوال هذه زوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو
باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح
وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما
العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في مالكية العبد نفسه
نفس مالكية المال الكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها تثبت له ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك
اليد يعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرنا بعشرة دراهم لانه قدر
اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن و
قد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل النقص في العبد هو احد شقي مالكية
المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا المالكية
اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا
منهما امر مستقل فكان على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري
التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما زعمتم فيجب

ان يكون

ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق غير ذلك باقل من النصف بل من الربع والللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت
ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لايجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق
لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان
خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والحل
ناقص فيه نقصانا لايتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية
ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه
لا في حكم لايلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس
وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لاينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ماذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار
الزوجة والامة لاتملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما ينتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر
فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة
اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة
منتفية فكذلك شبهتها وانما حصل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار
المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره
الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس لكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد
والانفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها
تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المتقوم بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للتلف
وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لاينافي ذلك كالقصاص
يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان
الرق لاينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن
فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة
يكون اذنا في الكل فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولايقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي
ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان
اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم
واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك
ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصد الاصلي

نقصان
يجب في ذمة دون

ط وثبوت اليد على الاكتساب * اي اليد *
ليست كالمال * فلا يكون الرق منافيا للملك
اليد لكنه منافيا لملك المال لكونه مملوكا مالا
كونه مالا * وهي الحكم الاصلي في التصرفات
اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان محتاج الى الانتفاع
بما يكون سببا للبقاء ولا يملك الانتفاع

من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم
اهلية للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان
الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار
والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب
ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز
ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد ملك
له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان
يكون له طريق الى قضائه ورفع الحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء واولى
طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة لان
ما هو مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما
في عقد الكتابة مثلا وفي النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم
التصرف وسببه عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد
فيكون حكمه له لانه حكم تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك ابتداء وقع الملك له ثم استحقه المولى بطريق الخلافة عن
العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا
قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط
الحق وعنده يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو
الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب
ان يحمل ما ذكره المصنف وهو ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل
يعني ان الملك يقع للمولى الا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فيعتاد على ما ذكره المصنف
ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى
يكون تصرفه كتصرفه فيصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس
كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حالة صحة المولى

ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل الماذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل
بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رح ولذلك اى ولان المولى
خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل
الماذون يعني يكون للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس
كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف
حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للذمي وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم
الضمان اى القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين جميعا وهو في العصمتين فيقتل الحر
بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها وقال الشافعي رح القصاص مبني على المماثلة والمساواة
ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى
من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان
استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام
فان استحقاق السلب انما هو بالقتل وبالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة
التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف
يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان الامان تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم
اغناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن
صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في
سائر اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة
لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة
وليس من باب الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن اكتساب الا
وما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال حجر المولى واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا
بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في
الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما في العمد فيجب القصاص
ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب التلف عليه عن
المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل لم يجب في ذمة العبد
بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ثمه لا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه
من الملك والمنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش
اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة

...الا ان المولى ... بالصلة والعبد ليس باهل لها فلا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق الجاني لانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون المتلف غير مال بناء على ... الوجوب على العبد وكون الدم مالا ... ان يهدر ... المتلف عليه قصارت الدية ...

الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في هذا الباب ... ولا يبطل ... وعجزه ... بالصلة ...

باشتياط المولى القضاء اصالة والامر الى الاصيل ولم يقبل بالاقياس وعندنا ابي يوسف ومحمد يتعين شيار
القضاء بمنزلة الحوالة كان العبد مالا بالواجب على المولى الا ان الاصل في الجناية ان يعرف القاتل
ليباكما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر العرف تحقيقا اختيار القضاء تعلقا من الاصل
الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلها
احد العوارض لانها انها صورة وحكما وبما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء انها الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من
الاحداث والانجاس والصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات
حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاءها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض
لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث
الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر
مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل
بضعف القوى وترادف الآلام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان
يعتق المريض عبدا من مال المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على ثلث
ماله **قوله** نظرا له ويعلم كلامها متعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده
بالتعليل ومنها ما قال فخر الاسلام وكلل الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة
بالتعليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الورثة
لنفسه علة ثانية للتعليل لا للتقييد والتجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على
الاقارب باعتبار شبهة الاصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالتعليل **قوله** بان
يبيع المريض لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الآخر
بعين من اعيان بالايثار له لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الوارث
كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية ايضا بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بحق المال واما بعد

فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالتشبيه قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة
هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة
وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين
من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من التركة
ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض
ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية
فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة او زوال
الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية واما اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط
الا في حق الاثم او غيرها وهي اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين
او بالذمة وجوبا بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى
الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجته نفسه وحكمه ان يبقى ما تقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له
على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات وعقاب بواسطة المعاصي وهذا حسبما
ما فصل في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق الضعف بالرق اذ الرق يرجى
زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في التوجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل يتقوى الذمة
لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل متقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال
ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ
الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت
واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام
اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين قالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه
فقال علي او قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل
بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت
مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه
محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه

فان السقوط بالموت انما هو لعجزه وهو ثبت الحل منتقد رقبة بالضرورة فيظهر في حق من ينتفع دون من لم قوله فانه يترتب منها
اي من التركة حقوق الميت كونه بتجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصايا من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم
يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين قوله
لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب لحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في حق
المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا لسقطا عنه اثر الكفر وليبقا عليه
اثر الحيوة بحريته واولاده واثر الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فينبغي بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق
الاولى قوله واما الملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت تابعة وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا
وتبعا لبقاء المالكية بها ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم
استناد العتق الى بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت تحول بدل
الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى
فاذا وصل حكم بحريته في جميع جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية
باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عن تسليم
الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب
لما ثبت شرطا للملك لبدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب ان كان المغصوب حالا اداء البدل هالكا
قوله ويثبت الارث اي ولانه يعني ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه
في امواله فوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من حيث ان انتفاع اقاربه باموالهم بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي هو السبب حقيقة لتصير الميت اي المريض بمرض الموت
محجورا عن التصرفات التي يبطل تلك الخلافة وكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان او قال
لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا منهما ايضا وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء
اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له متعديا على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت
لا يمنع السبب عن الانعقاد ولانه تعليق بحال زوال المالكية وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت
الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ومن الامور
الكائنة يقينا كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت
يثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصيل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية
بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك
الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال

قوله دون سقوط التقوم اى المدبر لا يصير كام الولد فى سقوط التقوم لان الاحرار للاتبة اصل فى الامة والتمتع تبع ولم يوجد فى المدبر بل يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** والا مالا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثأر لا انتقالا عن الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغى ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل والسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته كما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية يعنى لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص من دون اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء وكل منهما فى حق القصاص كانه منفرد وليس لثبوت فى حق احدهما ثبوتا فى حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اى التى يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن الازيل كالجهل وهى اما ان تكون من ذلك المكلف الذى يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اى التى يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ

حمل على خلاف ما هو به والثاني فبسيط وهو الرد وعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح
عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى وذاته
وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان
واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا
واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وفي مثله لا يكون جهلا قلت من الكفار
من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة
وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم
عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق
بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي دخل في نكاح المحارم
حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت
الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع
احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يختار الزوجان على التراضي ثم يفسخ
اذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت
الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب انما وقع في ذلك لتغيير اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح ان ديانتهم معتبرة دافعة للتعرض لا للخطاب
لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب
عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على
ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ليس من باب العصمة وهي الحفظ عن
التعرض فكانت الاحكام المذكورة من مقتضيات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من [illegible]
[illegible] الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون حجة بخلاف
ما اذا وافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شائعا كان

دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد به وسواء كان حقا او باطلا دافع لنكاح
المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت
حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه
فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما اعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد
جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة
هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح
المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم
عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم
لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحها
اشارة الى الجواب من القياس على مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من
ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الآخر ليس
بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فكان تعدية بخلاف
حق الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها اعتقادا
لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أجيب
بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزام هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة
قوله دعنا بالعيني ان المال في نفسه يصير الى قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة
الى القيامة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على
الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشر والقبائح وبجواز الشفاعة
لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل
عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر

ات - حيث وقع الاولى ان نقرن ما فيه ورد من ... والدلالة على ... معتقد وتفسير
فرق معتقد ... ان حنيفة ... مثل ... مباينة في دار الاسلام متاولين بالقرآن
متمسك به صار ... والى ما يوافق اعتقاده وانما قرنا ... طائفة ...
الشرع معترف بحقيقة القرآن وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** ولا يضمن الباغي ما اتلف من طائفة الامام
بتاويل ذكره ... طائفة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام ... وتقرير ...
الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس ولكن يفتى به ما كان في يده ...
ويفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم ... لان تبليغ الحجة الشرعية
بمنعة فانه ... بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط ... وان كان
له منعة فما منع من تبليغ الحجة والالزام ... الضمان ويجب علينا محاربة الباغي ... فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى ... ولكن ... قبل ...
محاربتهم ... القتال ... **قوله** ولم يحرم الميراث بقتل
الباغي لوجود السبب مع عدم المانع ... اذا كان ...
حراما وعقوبة ... اذا كان ... كقتل الباغي ... وكذا لا يحرم الباغي
بقتل مورثه العادل ... في زعم الباغي ... ومن الشبهة
ولا ... منعة ... في حق الاحكام لان في حق الاثم ...
لان انضمام المنعة ... والالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث
كما في حق الضمان ... اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق ... **قوله**
ولما كانت الدار واحدة يعني ان ... يتوقف على ... اختلاف
ووجوب الضمان ... يبتنى على ... العصمة وذلك ... اتحاد الدار من كل وجه ...
الباغي حتى اذا انكرت شوكة البغاة ... لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام ...
نفس اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار ...
سقوط العصمة ... فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة ...
ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان
متناقضا لان اثبات الملك ... وعدم الضمان ... القول بعدم الملك مع عدم الضمان ...
غير معقول ... الملك وضمان ... كما في ...
... الملك بالضمان ... **قوله** ويكره ... في ...
... ان يكون في ...

اصول المذهب لما مر او فى فروعه و ذكر بعضها الا انه يرد مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عند بالكتاب والسنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب
ايضا كذلك فمخالفته انما يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق فى هذا بين الكتاب والسنة والا فقطعية المتن والسند
فالمخالف كافر البتة فلا بد فيهما من التقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة والسنة بان يكون مشهورة او يكون
متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عنده وبحجة تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان
لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى فى قلب كل مؤمن ومنها القول
بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب
خطأ فى الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون فيه النهي عن اكل ما لم يذكر
اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله
وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المخصصة فى رجلين ورجل
وامراتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رح فى احد قوليه فى مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى
الولي قتله على واحد او جماعة من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اى علامة تغلب على ظن الحاكم
والسامع صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل فى صورة الخطاء واما فى صورة العمد ففي
القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول
وجد فى خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف فى تقدير القولين ليس كما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز
بيع ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية بيقين
وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه **قوله**
كمن صلى الظهر او صلى ركعتين اولهما مثال الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيهما مخالفة
الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** ويقضي الظهر بناء اى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان
الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر يجهله
بالعفو وبان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل فى موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة
من ان القصاص اذا ثبت للوليين كان لكل واحد منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان
هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه
وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف فى حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة فى درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم
تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني

[illegible]
اى الاولى لا الثانية
* واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على
ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال
فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد
فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار
هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل
* وكذا المحتجم اذا ظن ان ذلك فطره فاكل عمدا فلا
كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم
والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة اذ هذه
الكفارة تندرئ بالشبهات كما مر
فى المسئلة السابقة

قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي
يوسف لا يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الا تقليد الائمة
وانما التمسك بها للفقهاء والفتوى ايضا دليل شرعي بالحجامة وان كان فذهب ليساء الاوزاعي
الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل
له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الانبساط او مال الزوجة يجب على ملكها الزوج
ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه الشبهة شبهة اشتباه وهي شبهة في الفعل وهي ان يظن غير
دليل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل تمحض
زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة
لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان
الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الام
او الاخت فليست محلا للاشتباه وشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما الجهل ممن اسلم
عذرا لكن مسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله من الاحكام من الصلوة والصوم
ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر
لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقدير الشهرة في محله **قوله** فانزل تشريعا كان لنسخ
بالنسبة الى الحكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف
حال من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في
سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآية وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال
ابو بكر رضي الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر
فكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اذا لم تعلم
البكر بالنكاح فيما اذا زوجها غير الاب والجد من الكفؤ بمهر المثل او زوجها الاب او الجد
من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واذا زوجها

الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا من المصنف انه يصح النكاح فى هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده فى شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم واجب عليها اى على البكر وتقرير المقام ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فى جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثمة اى فى فسخ البكر بعد البلوغ لا ههنا اى لا فى فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع فى حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفى حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا **قوله** ومنها اى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب الغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما تحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف لو لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الذبيب وهو الماء الذى القى فيه الذبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه فى ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روى عن ابى حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمامور والمنهى بمعنى طلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اى متعرضين له فى الاحرام والمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

حاصلين في محلين بل بسبب عدم تحصيل العقل ولا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب وبوجوب الاجتهاد فالسكران بسبب الشراب المحرم والمثلث

لا يبطل اهلية الخطاب انما يتحقق العقل بالبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة

والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار

والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب كرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد

اقيم البلوغ عن عقل مقام ذلك تيسيرا والسكر لا يفوت الاقدار ونهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وحتى لتطليقه بلا

في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران يصح

ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالتصديق اي تبدل الاعتقاد بما يدل

عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها التصديق وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكران لا

الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص

والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط

بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل

الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت

السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث والسكر منها قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة

او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** هذا ابو حنيفة رح يعني يعتبر في حق وجوب الحد

السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز فقد السكر نقصان فيه والنقصان شبهة

العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر الهذيان عنده اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار

بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل هو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولم يصلح له ضده وهو من ان يراد به الحقيقة او المجاز

الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع

الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية والنوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان

العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف اوضح المقصود ففسر الهزل

بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام فيترتب عليها

ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة

وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من القرانه

بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم

ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه

ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي اي التصرفات

اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها

الى بيان انواع فاعتبارات بالاتفاقات والاختلافات اما ان تحقق فسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان
على اصل العقد او بثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او
على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك صريحا اما ان يدعي احدهما الاعراض
والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب
وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضاء بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن
الملك عدم الرضاء كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضاء **قوله** فان نقضه اي العقد الذي
اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما
جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة
اعتبارا بالليالي **قوله** عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك
والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق
على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون
الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم
معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم
اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان
اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة
والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لا يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة
بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق
والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين
على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق
اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض احدهما
وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما
ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه واما اعراضه مع ذهول الآخر او بنائه ليصير
تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احد الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف
اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية والاختلاف في ان تمسك ابي حنيفة رح بان الاصل في العقد الصحة
بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء

ان الحكم بهما شيء اي لم يحضر
ای بالعقد لا ... اي لا يصح العقد عندهما ... فان العادة تحقق المواضعة ما لم يكن على ان المواضعة
ناسخ الاخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يعمل على
المواضعة ... بالتسليم العقلي فيما ان لم ... او ... واعراض احدهما
وقال الآخر لم يحضر لي شيء او ادعى احدهما ... وقال الآخر لم يحضرني شيء
ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما
كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف
فعلى ... بالمواضعة الا في صورة ... ولم يعمل بظاهر العقد في الكل

شيئا ولهذا اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء فان لم يحضرهما شيء او اعرض احدهما وبنى الآخر فلا قائل بصحة اللزوم
وهذا ظاهر **قوله** والفرق بين البناء ههنا وثمه يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رح لا يعتبر المواضعة
السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثمه
الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة المواضعة في نفس العقد
ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد
العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في
العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف
على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا
مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلابد من القول بصحة العقد ولزوم
الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا
للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا ذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره
في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن
بان يبايعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة
او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه لان ال
ضرورة وافتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف رح ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل و
اذا اعتبرنا المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل
بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** وما لا يحتمل
النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض او لا
فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض يعني انه
لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما
ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث
فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول
فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يجب حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم
به والاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق
المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض اذ لا استناد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله** وفي قدر البدل يعني اذا
وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض

عن المواضعة فاللازم ہو المسمی فی العقد اعنی الالفین وان اتفقا علی بناء النکاح علی المواضعة فاللازم الالف
اما عندہما فظاہر کما فی البیع واما عند ابی حنیفة فیحتاج الی الفرق بین النکاح والبیع حیث یعتبر فی النکاح المواضعة
دون التسمیة وفی البیع بالعکس ووجہہ ان البدل فی البیع وان کان وصفا وتبعا بالنسبة الی المبیع الا انہ مقصود
فی الایجاب لکونہ احد رکنی البیع ولہذا یفسد البیع بفسادہ او جہالتہ وبدون ذکرہ فیترجح البیع بالثمن بمعنی انہ
یجب تصحیح البیع لتصحیح الثمن بخلاف البدل فی النکاح فانہ انما شرع اظہارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت
الحل فی الجانبین للتوالد والتناسل **قولہ** وعلی البناء یعنی ان وقعت المواضعة فی جنس البدل بان یذکر فی العقد مائة
دینار علی ان یکون المہر الف درہم وقد اتفقا علی البناء علی المواضعة فاللازم مہر المثل اجماعا لانہ بمنزلة التزوج بدون
المہر اذ لا یتوسل الی ثبوت المسمی لان المال لا یثبت بالہزل ولا الی ثبوت المتواضع علیہ لانہ لم یذکر فی العقد
بخلاف المواضعة فی القدر فان المتواضع علیہ مسمی فی العقد مع الزیادة وبخلاف البیع فان فیہ ضرورة الی اعتبار
التسمیة لانہ لا یصح بدون تسمیة الثمن والنکاح بدون تسمیة المہر یصح وان اتفقا علی ان لم یحضرہما شیء او اختلفا فی
الاعراض والبناء فاللازم عند ابی حنیفة فی روایة محمد مہر المثل لان الاصل بطلان المسمی عملا بالہزل لئلا
یصیر المہر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فی البیع ولما بطل المسمی لزم مہر المثل وفی روایة ابی یوسف ہو المسمی قیاسا علی البیع
وعندہما اللازم مہر المثل بناء علی اصلہما من ترجیح المواضعة بالسبق والعادة فلا یثبت المسمی لرجحان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالہزل ولا المتواضع علیہ لعدم التسمیة فیلزم مہر المثل **قولہ** ومنہ ای ومما لا یحتمل النقض ما یکون المال
فیہ مقصودا حتی لا یثبت بدون الذکر کما اذا طلق امراتہ علی مال بطریق الہزل او طلقہا علی الفین مع المواضعة
علی ان المال الف او طلقہا علی مائة دینار مع المواضعة علی ان المال الف درہم وکذا فی العتق علی مال
والصلح عن دم عمد ففی صورة الاتفاق علی الاعراض وعلی ان لم یحضرہما شیء او الاختلاف فی الاعراض والبناء
یقع الطلاق ویجب المال اما عند ابی حنیفة فلترجیح العقد علی المواضعة واما عندہما فلان الہزل بمنزلة خیار الشرط
والخیار باطل عندہما لان قبول المراة شرط للیمین فلا یحتمل الخیار کسائر الشروط وذلک کما اذا قال الرجل
لامراتہ انت طالق ثلثا علی الف درہم علی انک بالخیار ثلثة ایام فقالت قبلت فعندہما یقع الطلاق ویلزم المال
وعندہ ان ردت الطلاق فی الثلثة الایام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتی مضت المدة فالطلاق
واقع والالف لازم وہذا معنی قولہ وعند ابی حنیفة لا یقع الطلاق ولا یجب المال حتی تشاء المراة فمسئلة
الہزل فی الخلع علی کل المذہبین بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخیار علی مذہبہما وہذا معنی قولہ وکذا فی مسئلتنا علی کلا المذہبین
واما فی صورة الاتفاق علی البناء فعندہما یقع الطلاق ویلزم المال لانہ لا اثر للہزل فی ذلک فان قلت
الہزل وان لم یؤثر فی التصرف کالطلاق ونحوہ الا انہ مؤثر فی المال حتی لا یثبت بالہزل اجیب بان
المال ہہنا یجب بطریق التبعیة وفی ضمن الطلاق لانہ بمنزلة الشرط فیہ والشروط اتباع وکم من شیء یثبت ضمنا ولا
یثبت قصدا والتبعیة بہذا المعنی لا ینافی کونہ مقصودا بالنظر الی العاقد بمعنی انہ لا یثبت الا بالذکر فان قلت المال

فی النکاح الصحیح وقد اشترط الهزل فیه فلت تصیر فی النکاح حیث لی من الثبوت لا تثبت وان لم یذکر المسمی ان اتفقا علی انه اتفاقا فی التسمیة فلا المال وهذا لا ینافی الاضافة بمعنی الثبوت الا ذکره عند ابی حنیفة رحمه الله تو توقف الطلاق علی شیئة المراة لامکان العمل بالمواضعة بناء علی ان الخلع لا یفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البیع والعمل بالمواضعة بان تعلیق الطلاق بجمیع البدل ولا یقع فی الحال بل تتوقف علی اختیارها **قوله** والتسلیم الشفعة طلب الشفعة یحتمل الهزل بان یکون طلب مواثبة ان یطلبها کما علمها حتی یبطل بالتاخیر وطلب تقریر بان یشهد اذا شهد احد فطلب الشفعة وتقول انی طلبت الشفعة وطلبها الآن وطلب خصومة بان یقوم بالاخذ والتملک فی تسلیم الشفعة بطریق الهزل قبل طلب المواثبة یبطل الشفعة فهو بمنزلة السکوت وبعده یبطل التسلیم وتکون الشفعة باقیة لان التسلیم من جنس ما یبطل بالخیار لانه فی معنی التجارة لکونه استبقاء احد العوضین علی ملکه فیتوقف علی الرضا والحکم وکل من الخیار والهزل یمنع الرضا والحکم فیبطل التسلیم **قوله** وکذا الابراء ای ابراء الغریم او الکفیل یبطل بالهزل لان فیه معنی التملیک ویرتد بالرد فیؤثر فیه الهزل کخیار الشرط **قوله** واما الاخبارات فیبطلها الهزل سواء کانت اخبارا عما یحتمل الفسخ کالبیع والنکاح او عما لا یحتمله کالطلاق والعتاق وسواء کان اخبارا شرعا ولغة کما اذا تواضعا علی ان یقرا ان بینهما نکاحا او ما نحو ذلک بهذا الشیء کذا او لغة فقط کما اذا اقر بان لزید علیه کذا وذلک لان الخبار یعتمد صحة المخبر به ای تحقق الحکم الذی صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفیه والهزل ینافی ذلک ویدل علی عدمه فکما انه یبطل الاقرار بالطلاق والعتاق کرها کذلک یبطل الاقرار بهما هزلا لان الهزل دلیل الکذب کالاکراه حتی لو اجاز ذلک لم یجز لان الاجازة انما تلحق شیئا منعقدا یحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا یصیر الکذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا یحتمل الفسخ فانه لا اثر فیه للهزل علی ما سبق **قوله** فیکون ای الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فیه من الاستخفاف بالدین وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدلیل قوله تعالی حکایة انا کنا نخوض ونلعب الآیة وهذا جواب عما یقال ان الارتداد انما یکون بتبدل الاعتقاد والهازل لیس فیه تبدل الاعتقاد لعدم الرضا بالحکم **قوله** ترجیحا لجانب الایمان یعنی ان الاصل فی الایمان هو التصدیق والاعتقاد **قوله** ومنها ای من العوارض المکتسبة السفه فان السفیه باختیاره یعمل علی خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا یکون سماویا وعلی ظاهر تفسیر فخر الاسلام یکون کل فاسق سفیها لان الفسق عمل بخلاف موجب الشرع للادلة القائمة علی وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة علی العمل بخلاف موجب العقل تنبیها علی المناسبة بین المعنی الشرعی واللغوی فان السفه فی اللغة هو الخفة والحرکة ومنه زمام سفیه ای خفیف ثم انه بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذی یتعلق به منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلک **قوله** لان التبذیر ما صله مشروع والتبذیر هو تفریق المال علی وجه الاسراف ای مجاوزة

والمراد بالحمل التبذير بنوعيس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع مال الصبي اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف
الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معائشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم
المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد
للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة هو السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك
عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه
المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس
منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجره حال سفهه بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف
ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر للسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة
انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب
الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم
حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف
فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه التصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة
والثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له لتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا
عليه كان نفعه في الحجر فيحجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مظنة
لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت المال عيالا كما حكاه
المصنف فانه وان كان سفاهة واحتيالا في الوصول الى المقصد لكنه منه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق
جارية بالف دينار **قوله** دخل في سوق النخاسين لغط اي زائدة والمكائدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر
على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرق تطاطرقوا وذلك عادة الكبار والطرقة وسادة صغيرة
والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف بقوله ايهام اي فنون الحيل

والرؤية والسموم اي من جهتها العقد الذي يعرف به الحكم وكذا في قوله ينبغي يحمل قوله القيم الى البالغ والمشتري وما يأمر
بين مطلقة الا قراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره واجاب بانه جائز عندهما فيمن يحكم في مستحقات
الطاحونة للاجرة بسبب السؤال لاستخراج الابيسيم من القليل والسال ونحو ذلك مما يكون لجيرانه ضرر بين نحو المنع والاظهر انه ليس من
هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس قوله فينبغي
لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب لا يليه وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل هو عمل بمكابرة وترك للواجب والتي
انه مخاطب بحقوق الشرع ويحبس في حقوق العباد وتصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان منع المال
بموجب النقل لما كان بمكابرة لم يستحق النظر لكن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق ويمنع انظار عنه نظرا [illegible]
فالنظر اليه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر المسلمين من غير نفع لانه يجب
الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف
منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة
وزجرا على السفه كما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه هو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم هو منع المال صالح للعقوبة وباب العقوبة
الى الاولياء وولاية الائمة فلكونه عقوبة تعزيرا وتاديبا لا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وانه اخذ نظرا لا عقوبة
فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة
والاهلية وبها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الحجر وايجاب
الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان للنظر له
النظر له وهو مختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل
كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه ويعتق مكاتبه بالشراء القبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن في لزوم الثمن والقيمة في ماله
المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد المحجور لنفسه الى
اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله**
وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج
كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للتصرف الى المديون او تمنع المديون عن التصرف فالاول اي الحجر
بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر نظرا للسفيه
وعند ابي يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين
من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي ماله اذا
كانت ادعناز المروي ان معاذا رضي الله عنه ركبه الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء

بالحصص

[illegible]

بالخصم لان بيع مال القضاء وبو مستحق عليه وبو ما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه لما اذا
اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا حجر
قوله التلجية هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في
باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب
التلجية ان يلجئك الى ان ياتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجات اليك داري
اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجاء ظهره الى كذا وقيل
معناه انا ملجأ مضطر الى ما باشره من البيع منك وليست بقاصد حقيقة فدل على ان لا يصح تصرفه الا مع
العزم يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسبه فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله**
ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج من عمرانات الوطن
على قصد سير ممتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في
التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في
اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى
عن عائشة رضي الله عنها وقال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة
وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربعا
الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه
شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان
الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام ورد لا نم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه
وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل
التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا
لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار
يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل
انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المرض مما لا مدفع له فربما
يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر

فانه يمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولذا قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه مسلم
بذلك كذا قاله فخر الاسلام وقيل معناه حكم المسافر واقع في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما
في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فذاك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى
عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس ففي الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان
السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط
لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري لا يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فاورث
الافطار كان الشبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير قران
شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رحمه الله على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر
غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية
ويكون حكمه كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية
هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم
وقد يكون السفر بدونه وبانقطاع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي
مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببية الحكم مع ان السبب وسيلة اولى وذلك لان
صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر
اشد من منافاته لصفة الحل الثابتة بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل
عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار
بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه
غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدا في الاكل الذي سيقت الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر
الحاجة على ان عاد مكرر لغنا كيه او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز غيرها يسد الرمق ودفع الهلاك او غير متلذذ ولا
غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد
الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود
سواه ويجوز المواخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة
لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل
الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** وبعد مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل

الخطاء فانها مسلّم الا انها قابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه تتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف الفعل فيما هو صلة لا تقابل بالمال اذ لا ينفك الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي هو لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يتعذر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية في الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الن يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد لتصحيح الكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه ينبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره وباقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم

الثاني من عوارض مكتسبة وهو الذي يكون من غيره فقلت هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته
لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا
يفسد بل يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان
استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من
فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او
غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام
وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة
اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل المسلم بغير حق ويوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من ز م
والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالمباح انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل
لكنه لو ترك وصبر حتى قتل يوجر شهيدا بالعزيمة ولهذا يسقط اما قوله فرض فان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل
لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان فعل المكره جسم من قتل والزنا
وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار والاتلاف مال الغير وجعل فخر الاسلام ثم فرق بين كلمة الكفر
والفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا يسقط فتبقى ما اكره عليه
قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عنده اما على اي اوفق له ويختار ان يدفع
ما هو اشد عليه الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك ما اكره به **قوله** والاصل للشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه
هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه
الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون
عذرا مشروعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل
لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وتقسيم الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير
جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يرفع عنه الضرر بدون رضاه فلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم
عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه
على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم
عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني عنده **قوله** وطلاق المولى بالنصب عطف على اسم فاعل من الايلاء يعني
لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بمضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فانه
اذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده
اي عند الشافعي سواء الا ان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام في التتمة الاكراه ان يخوف بعقوبة
تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما خوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو

وتحقيقه يجب لا اذ ذهب الجباية واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلها يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه
ان كان ملجيا وعارض اعتبار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاجارة وان كان من
قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبدل
محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال
او النفس والمراد بالاكراه الملجي ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول
على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد
الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره لو عيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على
الفاعل قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير
واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية
انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام الى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك
الحكم بنفسه يجعل الغير آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره
يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له قوله
فان لم يفسد بالاكراه وهو لا يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال
النفاذ تعتمد اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا فبكل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم
وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم يبق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم
من كل وجه فانتفاء شرط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اجدر واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي
اختيار السبب والحكم والرضا بهما فبالهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجب
اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل
ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحية
فيظهر قوة الاعتراض على ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين الذين
في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا
قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يتخلف
الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف
درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا
ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال
الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره المرأة لانه لو اكره الرجل على التطليق او الخلع بمال يقع الطلاق بلا اكراه ولا يمنع وقوع

الطلاق بغير صا المال الا انها الزمت المال بطاعتها باختيارها ما نسيتها من البينونة وباشتراط الفصل الهزل عن قبول المال فيصح التعليق على
توقف ووقوع الطلاق على قبول المرأة المال واختيارها فان اخترته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند
ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون
الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضا بالسبب
بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان
الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل لعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيسوى
المال لوجود الاختيار ووجود الرضا بالسبب تحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان
اثره في المنع لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم بخلاف ما يدخل
على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد من
صحة الايجاب كثبوت الثمن والذي دخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والذي دخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم
وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق متبوع والمال تبع فحيث لم يمتنع لزوم المتبوع لم يمتنع لزوم التابع لان حكم التابع
يوجد في المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله
في محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه
الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا ينعدم في النوعين فينتفي النفاذ
والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى رأي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها بالمال
وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان
جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وهو عدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قلت الاكراه
يعارضه ان الصدق هو الاصل في الوضع ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول
لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت بالشك الحقوق **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل كون
الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها
المتعلقة بها من حيث انها اكل وشرب فاذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من
حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في
الزنا لو اكره عليه كان العقر على الزاني لكن لو تلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو
ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل
ولا يتعلق بالحامل ولو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم
مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده
الحامل ويرضاه وهو خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة وقد ذكرنا او درد

فخر الاسلام لذلك مثالين الاول تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لا يتجاوز الفاعل في حق ما يجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه يقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام العقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام هو من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه بالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والطرف وانما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين تمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة فيه ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما يجب بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى البقاء الجيد لقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فلا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور التقصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان

وان لم يعتق
وان كان الاول فالفعل لا يتحقق بذلك الا ان
لا يحتمل كون الفاعل آلة
فالاعتاق من حيث انه قول
الاتلاف يحتمل ذلك
وان لم يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية
المال والنفس فيقتصر على الحامل
ولو نقل من الفاعل الى الحامل
الى الحامل ابتداء فوجب الجناية
عليه فقط
الاثم لا يمكن جعل الفاعل آلة
الجناية

حتى نفوذ حسا ثابتة بقدر ما فعل الفعل او ما يتبعه او اباحة ثم وقوعه من غير ثبوت ... الا ان الفاعل به كمسبب الاثر ومقتضى
الايه ويذهب الاثر الى كونه منسوبا الى الفاعل والحامل به قال المصنف وقتل نفس محرمة واما الفاعل فهو ما قصده الشرع في نسبته ذلك
نسبة الى المباشر وتقييد مرتبا ما تقول بين وجه فيها الكلام تصرفت بان لزوم تبدل محل الجناية من تقدير جعل الفاعل آلة
مجردا من فيه ذلك يجعل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحيل ذلك لم يكن تقولا ذلك في الاثم وكيف جعله آلة في الاثم
في الاثم الى ودحه من مشى الفعل **قوله** وهي ان حرمة انواع وهي ان حكم الافعال المكره عليها في انها من يتعلق والى من يثبت فيما به
الحكم وتقدم عند الاكراه من الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او رخصة فيه كالحرمات اما ان
يحتمل السقوط او الثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط
الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل
السقوط او لا والكل من جزء لما تمام مبين في الكتاب **قوله** والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة اما المرأة فتمكينها من الزنا
قريبا من تسبيل لا تحل رخصة **قوله** لان حرمة النفس فوق حرمة يد والذي فوات بعض الاجزاء فوات اليد من غير عكس في النسبة الى
صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل لو قتل
كان انما كان في الاكراه على القتل لان حرمة المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير يأكله
او في الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها الا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم
لذلك **قوله** والزنا قتل يعني من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت اما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم ثبوت النسب
الى ابيه من ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما
ينفي تسببه بذا السبب فيهلك الولد **قوله** والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى من تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار
يعني انها انما ثبتت حرمتها فيما يبقى الاباحة الاصلية حتى ورد والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس والعضو نوع من الاضطرار والذي اصله
بالنص يثبت في الاكراه دلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس والعضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما لكون
حلال السقوط للحرمة وان لم يعلم فيرجى بان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث شبهة
حتى لو شرب الخمر بالاكراه غير الملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا يسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط
لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون تركا لحق من حقوق الله
لا تحتمل السقوط كالايمان او تحتمل لكن الصلاة وقد يكون تركا لحق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على
اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام حرمة
مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب
بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان واما الاكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط الا ان حرمة ترك الصلاة من حقوق
الله تعالى يجب ... لا يسقط بحال لكن الصلاة من حقوق الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات
قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا اي التمكين من الزنا حرام حرمة مؤبدة لا يحتمل السقوط لكن في حق الله تعالى يحتمل الرخصة ...

حرمة الزنا حق الله تعالى غير رخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا ما يحتمل
السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا يسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي
اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان
وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا علمها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان
العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة **قوله** ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجي لان
الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر
لا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس والعضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا لقضاء الشهوة وانتشار الالة لا يدل
على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله** واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم
حرام حرمة هي في حقوق العباد ولان عصمة المال ووجوب ... اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان
الايمان حق الله ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها
يحتمل الرخصة حتى لو اكرهه على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه
صيانة لنفس الخيرة وطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان
رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عند ترك الفرائض من العبادات حتى قتل
الا انه ما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيد الحكم بالاستثناء فقالوا كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير
المحتملة قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما اخوان لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة
لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة
نفسها وذلك كالايمان بالله والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان **قوله**
ويجب الضمان اي ويجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال هذا الحكم
معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود
ولنختم الكتاب على النمط وجوه العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه
الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق تبييضه يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعماية فارغ بنان البيان واستنان
الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الزوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في فكار الهواجر واقتحمت له بحار السهر في ظلم الدياجر وودعت
في البقية حبيب لرقة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمة النظام ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام

جف القلم بما هو كائن في شخات تمدد الادراق بين الانام

قد تم طبع التوضيح والتلويح في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة سبع وستين والف ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها الصلوة والتحية